

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA**



**TESIS DOCTORAL**

***El cuidado de sí desde la ética del psicoanálisis***

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA

PRESENTADA POR

**Adriana Atencio Antoranz**

DIRECTOR

**José Miguel Marinas**

**Madrid, 2018**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**



**El “cuidado de sí” desde la ética del psicoanálisis.**

Tesis para optar al grado de doctor

presentada por

**Adriana Atencio Antoranz**

Bajo la dirección de

José Miguel Marinas

Madrid, 2017



*A mis padres, por su apoyo incondicional en cada anhelo que me propongo,*

*A mis hermanos, por su complicidad y ánimos para hacer,*

*A mi abuela Pilar por el amor al saber que tocó mi ser,*

*A mi abuela Manolita por su entereza y de quien tomo el tejido a mi modo en esta  
escritura,*

*A Mario, por su lealtad a mi deseo y por su amor.*



## **Agradecimientos**

Doy gracias a mi familia, padres, hermanos, tíos y primos por creer en mí; ya que su apoyo y soporte ha sido vital para sostener los ánimos en los momentos difíciles del camino emprendido. A mi tía Angélica por su gentileza y colaboración para la traducción.

...A mis maestros, aquellos que con su transmisión causaron un deseo de saber y de querer seguir investigando como estilo de vida. En esta oportunidad hago mención a Miguel Marinas, quien con sus actos decididos y su humor característico, intervino encauzando mi trabajo para que fuera posible, sabiendo apuntar a un deseo y a una autorización facilitando las vías de posibilidad con sus orientaciones.

Con especial cariño agradezco a José Alberto Raymondi, quien sirvió de causa para poder desarrollar este trabajo, a través de su valiosa escucha y sus relevantes aportes teóricos en un encuentro devenido en grato acompañamiento.

Agradezco a Diana Manzanero, por su incondicional apoyo a pesar de la distancia, en el trabajo riguroso de formalización, detalles y revisión; gran amiga que también ha sido parte del soporte emocional.

A mis queridos compañeros de trabajo, que gracias a su apoyo vía detalles, cambios de turno y ánimos, ayudaron a poder realizar esta investigación compaginando con la vida laboral.

A mis queridas compañeras y amigas de la consulta, quienes con su escucha, detalles y sus valiosos aportes hicieron que el camino fuera llevadero.

A las escuelas de psicoanálisis lacaniano, que tanto en Venezuela (NEL Maracaibo y NEL Caracas) como en Madrid (ELP), han permitido alojar un deseo dando lugar al trabajo psicoanalítico desde su marco. Con especial cariño agradezco a Andrés Molina y a Ana María González por su apertura siempre a la escucha, y de cuya interlocución

extraigo valiosas enseñanzas desde aquellos años en la Universidad Rafael Urdaneta, hoy reflejadas en gran medida en estas páginas.

A todas aquellas personas amigas, que creyendo en mí, me apoyaron, y estuvieron pendientes en los momentos que entre bromas llamé “cueva tesística” dándome ánimos para sostener este deseo y sobre todo a poderlo concluir.

En pocas palabras, no se trata solo del trabajo de uno...

## Tabla de Contenidos

Resumen .....	6
Abstract.....	11
Argumento: Historización de un deseo .....	16
Introducción.....	20
Lógica del proceso de investigación.....	24
Capítulo I: Saber y verdad: carácter contingente en el efecto de historia humana y malestar en la cultura .....	28
1.2 El saber en los principales sistemas de pensamiento.....	29
1.2.1 La mitología.....	29
1.2.2 La filosofía.....	34
1.2.3 La religión cristiana.....	43
1.2.4 La ciencia moderna.....	50
1.3 Consideraciones a propósito del saber y el malestar en la cultura .....	58
1.3.1 El psicoanálisis. ....	58
1.3.2 El malestar en la cultura. ....	70
1.3.3 Relación entre saber y poder como reflejo de los mecanismos de control social. ....	86
1.3.4 El saber y la verdad en la época actual:.....	93
1.4 La sociedad actual y sus síntomas .....	110
1.4.1 Notas de interés sobre la concepción de síntoma en psicoanálisis. ....	110
1.4.2 El valor del síntoma.....	111
1.5 Reflexiones sobre la sociedad actual .....	131
1.5.1 Una panorámica sobre la sociedad actual.....	131
1.5.2 La cultura del bienestar y la salud hoy en día y las principales tendencias.....	135
1.5.3 Breve comentario sobre el estatus de la psicología.. ....	165
1.5.4 Cabida del <i>coaching</i> en la sociedad y el lugar en los diferentes ámbitos profesionales.....	173
1.5.5 Estilo de vida saludable: el <i>fitness &amp; wellness</i> y lo espiritual.. ....	177
1.6 Ilustraciones clínicas sobre algunos síntomas actuales .....	181
1.6.1 El problema del deseo en la sociedad del “bienestar” ..	181
1.6.2 La depresión, una expresión patológica del hombre de hoy en devenir él mismo. ....	182
1.6.3 El Síndrome de Desgaste Ocupacional, el alma quemada.....	187
1.6.4 Trastorno de Atención con Hiperactividad (TDA/H) y el apresuramiento por tapar el vacío.....	191
1.6.5 El cáncer y la desestimación del valor del número.....	198
Capítulo II: El Cuidado de sí y su relación con la cultura del bienestar.....	204
2.2 Principales formas del cuidado de sí .....	205
2.2.1 Orígenes del cuidado de sí.....	205
2.2.2 Tradiciones y cultura del cuidado de sí.. ....	220
2.3 Apuntes sobre el cuidado de sí en torno al conocimiento, la espiritualidad y el psicoanálisis.....	247



2.3.1 El conocimiento.....	247
2.3.2 La espiritualidad. ....	254
2.3.3 El psicoanálisis. ....	258
Capítulo III: La ética en psicoanálisis y sus implicaciones a la luz del bienestar y la salud .....	294
3.1 Introducción.....	287
3.2 El hombre como artesano de sus soportes .....	294
3.2.1 La ética del deseo .....	294
3.3 Relevancia de una reflexión ética.....	338
3.3.1 Implicaciones a la luz del bienestar.....	338
3.3.1.1 Ética en juego en el cuidado de sí.....	338
3.3.2 Implicaciones a la luz de la salud .....	344
3.3.2.1 Esfuerzos para reconstruir una ética de sí y la clínica psicoanalítica.....	344
3.4 Caminos por hacer de una experiencia unida al horizonte de la subjetividad de la época.....	354
3.4.1 Algunas experiencias desde la ética del psicoanálisis:.....	354
3.4.2 Trabajar al servicio del Eros.....	360
3.4.3 Abrir espacios de trabajo. ....	362
3.4.4 Tolerar lo insoportable: .....	363
3.4.5 No se puede todo.. ....	366
Capítulo IV: Reflexiones para concluir .....	370
Referencias bibliográficas .....	386

## Lista de figuras

Figura 1. Eurostat saca los colores a España con los datos del paro	138
Figura 2. Textos de Autoayuda ofrecidos en Amazon	143
Figura 3. Textos de Autoayuda ofrecidos en Amazon	143
Figura 4. Textos de Autoayuda ofrecidos en Amazon	144
Figura 5. Póster producido “Keep Calm”	149
Figura 6. Pantalla Búsqueda de Coaching en Google	174
Figura 7. Estimación de la Incidencia de cáncer (excluyendo tumores cutáneos no melanoma) en España en 2012 y predicción para 2020, distribución por grupos de edad y sexo	199
Figura 8. Vacuola	324

## Resumen

Esta investigación titulada El “cuidado sí” desde la ética del psicoanálisis, presenta una reflexión sobre el concepto del “cuidado de sí” a través de una revisión histórica, aunque no exhaustiva del concepto, ubicando su estatuto como antecedente cultural de las tendencias y prácticas actuales de salud y bienestar. Pensar el psicoanálisis como una práctica más que ofrece la cultura en relación al trabajo de sí mismo, invita a convocar la reflexión desde su ética; para poder situar los puntos de distinción de las demás prácticas de sí y la relevancia de apostar por la vida del psicoanálisis.

El análisis se acompaña de una descripción del contexto social y político de la época actual en relación al malestar que produce y a las vías de tratamiento que promueve, permitiendo situar sus consecuencias a nivel de las subjetividades que habitan las sociedades. Donde, un análisis ético resulta fundamental para poder tomar una decisión sobre qué tratamiento elegir ante un padecimiento subjetivo, en una época donde el exceso de información y conocimiento al alcance de la mano hace que en el afán de saber no se cuestione el mismo, y se acceda a prácticas que no son cónsonas con ciertos valores personales, pero que en nombre de una moda basada en una supuesta eficacia, hace que se acceda con graves consecuencias a posteriori.

Hoy en día cabe preguntarse sobre el éxito de ciertos discursos y paradigmas que en intención apuntan al bienestar y a la salud de las personas y a la promesa de la felicidad, pero ¿Cuál es su orientación?; ¿Qué ética está en juego en esas prácticas sustentadas en un imperativo de bienestar? Resulta crucial pensar qué hace que un sujeto se identifique con esos ideales, en tanto no todos entran ni responden de la misma manera. Si estos

paradigmas funcionan como “garantes” apuntarían a un futuro de todos por igual, aspecto que homogeniza y deja por fuera el deseo de cada uno.

Por un lado estarían las políticas y la concepción de bienestar y por el otro los efectos de malestar que las mismas generan en las personas. Ahora bien, el que una persona sufra no solo tiene que ver con la cultura y la época que le tocó vivir, tiene que ver también con su subjetividad; el acento para fines de este trabajo sobre la concepción de constitución subjetiva se asumirá desde el psicoanálisis.

Tomar como foco el campo de la ética desde el psicoanálisis lacaniano como lupa, permite situar la importante conexión con el discurso de la filosofía en relación al malestar en la cultura, el cuidado de sí mismo y los síntomas actuales, para así poder comprender de manera más profunda los puntos de encuentro y los de divergencia en un problema que devendría en precisar cuál es la ética en juego en el cuidado de sí.

La investigación está estructurada en cuatro capítulos, donde se establece como objetivo general: *Reflexionar sobre los síntomas y el malestar en la cultural actual, a la luz del bienestar y la salud, a partir del estatus del “cuidado de sí” desde la ética del psicoanálisis.*

El capítulo I ha sido titulado como: Saber y verdad: carácter contingente en el efecto de historia humana y malestar en la cultura; se precisan los efectos de la noción de verdad como modo que influye en lo que se asume como cierto y como falso en un momento histórico, distinguiendo las nociones de saber y conocimiento y cómo sus estatutos promueven modos de pensar la subjetividad en cada época y la determinación de los modelos imperativos socialmente aceptados en lo relativo al bienestar y la salud. Algunos de los síntomas y enfermedades actuales, tales como, la Depresión, el Trastorno por Déficit de Atención e Hiperactividad, el Síndrome de Desgaste Ocupacional y el

Cáncer; convocan a pensar en el estatus de las principales corrientes de intervención en la actualidad.

El capítulo II se titula: El Cuidado de sí y su relación con la cultura de bienestar. Se toma el cuidado de sí como concepto que si bien tuvo su origen en la antigua Grecia, ha tenido trascendencia en el pensamiento occidental; marcando un régimen del arte de vivir. En el siglo pasado la discusión sobre la verdad y la interpretación es traída por los filósofos de la escuela de la sospecha y es tomado desde esta perspectiva por Foucault en cuanto a la tecnología de la construcción del sujeto. Es desde la concepción de la hermenéutica para la filosofía y el lugar de la interpretación en el psicoanálisis; que se piensa existe una diferencia entre las tendencias de salud y bienestar en la actualidad y el psicoanálisis.

Este entramado lleva a las reflexiones del capítulo III: La ética en psicoanálisis y sus implicaciones a la luz del bienestar y la salud; donde el interés central es pensar cuál es la ética que está en juego a nivel de la constitución del sujeto, y a nivel de pensar los modos de intervención predominantes en la actualidad. Si hasta ahora la ética ha sido pensada para todos, se piensa que la obra de Foucault pretendió hacer un llamado a la reflexión que será motivo de distinción en torno a la ética del psicoanálisis. Un trabajo de elaboración de experiencias desde la relevancia del cuidado de sí como posición ética, invita a pensar sobre los modos de intervención institucionales y clínicos para situar las sutilezas y distinciones pertinentes.

A modo de recapitulación e integración el capítulo IV presenta las reflexiones para concluir. Se plantea cómo la filosofía y psicoanálisis reconocen un lado paradójico, descarriado del ser humano, que la política a través de sus instituciones desde la perspectiva moral ha procurado regular; así como la cultura a través del arte y sus diferentes invenciones; pero, la sociedad a través de las guerras y sus síntomas, ha puesto

en evidencia la complejidad de esa regulación y de asumirla como simple acto de voluntad; al parecer las paradojas del querer y el poder siguen dejando en evidencia ese lado del ser humano que se resiste a la regulación. Situar las conexiones y los desencuentros entre ambos sistemas permitirá una aproximación a cuestionar la prevalencia de lo científico en las maneras de intervenir el malestar individual y colectivo.

La cuestión de la dimensión de la ética en juego, no pretende hacer del psicoanálisis un modelo a seguir, pero ¿se trataría de asumir al momento de autorizarse en cualquier profesión o incluso en el estilo de vida, esta dimensión ética? Asumir una posición que dé lugar a esta ética, implica consecuencias en la subjetividad, ya que para poder dar cuenta de este tipo de trabajo hay que hacerse responsable de los actos y las palabras para poder precisar los efectos ante otros, sería apostar a un trabajo del uno por uno en su dimensión contingente, pudiendo responder en el momento, sin la necesidad de un diagnóstico previo, pero si de una escucha previa, que oriente el poder afrontar cada encuentro y lo real en cada uno; esto se considera posible desde una formación que apunte a la instancia del deseo, más allá de la formación basada en protocolos desde la técnica instrumentalizada.

Desde la ética del psicoanálisis y el cuidado de sí, la orientación apuntaría a la instancia de sujeto como artesano de sus soportes, se sostiene la hipótesis de que el trabajo de sí para que pueda devenir en efecto poeta o autor-izarse de sí mismo debe implicar esa vertiente oscura, esa de la que se reniega a través del control, pero que siempre está presente en lo fallido del alcance, al menos en lo que a ciencias sociales o humanas concierne. Desde estas premisas, lo fijo es que las circunstancias varían, y lo estable apuntaría a la capacidad desde la instancia de sujeto, en tanto artesanos de la existencia, de poder hacer frente a lo real con lo que hay, cercanos al mundo, en el momento que se

presenta, en contraposición al hacer frente en el más allá de las técnicas de control alejadas del mundo.

El valor de la reflexión de este trabajo deviene en dar lugar a la paradoja del por qué si se está en un momento de progreso y avance de la cultura tan importante, la mayoría de los síntomas y las enfermedades actuales tienen que ver con lo emocional y lo neuronal, donde los números si son leídos de otra manera, lo que anuncian es que hay un mensaje a descifrar en relación al malestar en la cultura, haciendo un llamado a pensar la clínica actual.

Palabras claves: Cuidado de sí, ética en psicoanálisis, malestar en la cultura, síntomas actuales.

## **Abstract**

This research entitled "Care of the self" from the ethics of psychoanalysis presents a reflection on the concept of "self-care" through a historical review, although not exhaustive of the concept, establishing its status as a cultural background of trends and current practices of health and well-being. To think of psychoanalysis as another practice offered by the culture related to the work of one-self, invites to call the reflection from its ethics; to be able to identify the points of distinction of other practices of the self and the relevance of betting on the life of psychoanalysis.

The analysis is accompanied by a description of the social and political context of the present time in relation to the discomfort that it produces and the alternatives of treatment that it promotes. This allows, to place its consequences at the level of the subjectivities that inhabit the societies. Where, an ethical analysis is fundamental to be able to make a decision on which treatment to choose when facing a subjective suffering, in an era where the excess of information and knowledge at hand promotes in the eagerness to know, not to question them. In consequence, to reach to practices that are not consistent with certain personal values, but in the name of a fashion based on a supposed efficacy, accessing them with posteriori serious consequences.

Nowadays one can ask about the success of certain discourses and paradigms that in intention point to the well-being and the health of the people and to the promise of happiness, but what is its orientation? What ethics are at stake in these practices based on an imperative well-being? It is critical to think about what makes a subject to identify himself with those ideals, considering that not all will enter nor respond in the same way. If



these paradigms work as "guarantors" they would point to a future of all equal, aspect that homogenizes and leaves out the desire of each individual.

On one side there would be the policies and the conception of well-being and on the other the effects of discontent that these policies generate in people. A person suffering not only has to do with the society and the time that he had to live, it also has to do with his subjectivity; the emphasis on the conception of subjective constitution, for purposes of this work, will be approached from the psychoanalysis.

Focusing on the field of ethics from the Lacanian psychoanalysis as a magnifying glass, allows us to identify the important connection with the discourse of philosophy in relation to the civilization and its discontents self-care and the current symptoms. In order to understand more deeply the points of encounter and those of divergence around the topic of ethics at stake in the care of the self.

The research is structured into four chapters that as a general objective reflect on symptoms and civilization and its discontents, in the light of well-being and health, from the status of the care of the self since the ethics of psychoanalysis.

Chapter I has been titled as: Knowledge and truth: contingent character in the effect of human history and civilization and its discontents; The effects of the notion of truth are specifically identified as a factor that influences a moment in time and what is assumed to be true and to be false. Distinguishing the notions of to know and knowledge and how their statutes promote ways of thinking the subjectivity in each age and the determination of socially accepted imperative models of well-being and health. Some of the current symptoms and illnesses, such as Depression, Attention Deficit Disorder and Hyperactivity, Burnout Syndrome and Cancer, call for thinking about the status of the main trends of intervention today.

Chapter II is entitled: Self-care and its relationship with the culture of well-being. It takes self-care as a concept that although had its origin in ancient Greece, has transcendence in Western thought marking a regime of the art of living. In the last century, the discussion of the truth and the interpretation is brought by the philosophers of the school of suspicion and is taken from this perspective by Foucault as it relates to the technology of the construction of the subject. It is from the conception of hermeneutics to philosophy and the place of interpretation in psychoanalysis that is thought that there is a difference between health and well-being trends and psychoanalysis.

This framework leads to the reflections of chapter III: The ethics in psychoanalysis and its implications in the light of well-being and health; where the focal point is to think about what ethics are at stake at the level of the constitution of the subject, and at the level of thinking about the predominant modes of intervention today. If until now, ethics has been thought for all, it is considered that the work of Foucault intended to call for reflection that could be a reason for distinction around the ethics of psychoanalysis. A work of building experiences from the relevance of self-care as an ethical position, invites to think about the institutional and clinical modes of intervention to locate pertinent subtleties and distinctions.

As a recapitulation and integration chapter IV presents the reflections to conclude. It is proposed the way that philosophy and psychoanalysis recognize a paradoxical side, misguided of the human being, which politics through its institutions from the moral perspective have tried to regulate; As well as culture through art and its different inventions. However society, through wars and its symptoms, has exposed the complexity of this regulation and of assuming it as a simple act of will; apparently the paradoxes of want and capability continue to reveal the side of the human being that resists regulation.

Placing the connections and the disagreements between both systems will allow an approach that questions the prevalence of the scientific in the ways of intervening individual and collective displeasure.

The issue of the dimension of ethics at stake, does not pretend to make psychoanalysis a model to follow, but would it try to assume at the time of authorizing it in any profession or even in the lifestyle, this ethical dimension? Assuming a position that gives a role to this ethics, implies consequences in the subjectivity, since to be able to give account of this type of work one has to be responsible for the acts and the words to determine the effects in front of others. It would be to bet on a work of one to one in its contingent dimension, being able to respond in the moment, without the need for a previous diagnosis, but with previous listening, that guides the power to confront each encounter and the real in each one. This is considered possible from training that points to the instance of desire, beyond training based on protocols from the instrumental technique.

From the ethics of psychoanalysis and self-care, the orientation would point to the instance of the subject as a craftsman of its supports, the hypothesis is held that the work of self so that it can become poet or authorize itself should imply that dark slope, the one that is denied through control, but while being present is always out of reach, at least in what relays to social or human sciences. From these premises, the constant is that the circumstances vary, and the stable would point to the capacity from the subject instance perspective, as craftsmen of existence, to be able to face the real with what there is, close to the world, in the present moment, as opposed to facing it beyond the control techniques far away from the world.

The value of this work comes from generating the paradox between the progress and advances in society versus the rise of emotional and neurological diseases and illnesses. This points, to a civilization and its discontents, which should cause a re-evaluation of the current psychoanalytical approach and treatment.

Key words: Care of the Self, ethics in psychoanalysis, civilization and its discontents, current symptoms.

### **Argumento: Historización de un deseo**

Un tema constante que ha inquietado a la presente investigadora, y sobre el cual ha abierto nuevos campos de estudio de interés personal y profesional desde hace 12 años aproximadamente, ha sido el malestar en la cultura y su relación con el modo dominante de concebir la verdad en cada época; así como sus consecuencias en las dinámicas institucionales y en la posición subjetiva de las personas, llevando a la pregunta de cómo abordar clínicamente dicho malestar en esos ámbitos.

La primera experiencia profesional estuvo orientada a la intervención psicológica en instituciones educativas, experiencia que llevó entre otras circunstancias a establecer una demanda de análisis y a retomar una inquietud sobre el psicoanálisis, esa que se había dejado de lado por pensar que era una teoría fascinante, pero compleja y poco pragmática. De este modo el trabajo desde el departamento de orientación estuvo atravesado por el psicoanálisis ayudando a comprender el malestar institucional y poner el mismo al servicio del trabajo en red con maestros. Una visión, un modo de escucha y un acto desde la ética del psicoanálisis lacaniano, permitió trabajar durante 7 años generando espacios para comprender los efectos de dicho malestar, sus consecuencias en la práctica profesional y en lo individual, para construir canales de abordaje que dieran lugar al tratamiento del malestar desde las posibilidades de cada maestro y las de cada niño. Efectos de rápida y simple escritura, pero que tomaron un tiempo considerable para poder dar cuenta de los mismos, dentro del marco interno institucional, así como a la luz pública, en espacios de investigación dentro del marco de La Nueva Escuela Lacaniana, como lo fueron jornadas, congresos y encuentros americanos.

De la mano a estos inicios, al poco tiempo empezó el trabajo en la consulta privada, decisión que ha llevado a ir un poco más allá y a querer profundizar en la comprensión no solo del malestar sino también en indagar qué hace que una persona quiera trabajar su propio malestar; qué hace que una persona quiera hacer un trabajo de sí mismo. Este deseo de indagar vino acompañado de realizar estudios de doctorado en Madrid, decisión con curiosas consecuencias que se irán develando según la pertinencia del hilo conductor que causa esta escritura. Se llega a un punto de encuentro con ideas, experiencias profesionales, algunos avances en la formalización teórico - práctica, pero en una nueva ciudad, en un nuevo continente que pone en evidencia un encuentro con una nueva cultura que, aunque resultara relativamente familiar tenía nuevas particularidades.

Se pasa a comentar algunas de ellas, al menos las concernientes a esta investigación. Una circunstancia particular del año 2010 a la llegada a Madrid, tuvo que ver con la dificultad para encontrar trabajo; hasta ahora no había sido preciso ni siquiera hacer un Curriculum Vitae, pero la necesidad era apremiante, y empezó el camino de la búsqueda laboral de la mano de los estudios previos al doctorado. Un año y medio después casi por azar surge un encuentro con un trabajo que se pensaba sería transitorio, en una instalación deportiva, a la par de la apertura de la consulta privada. Un trabajo que de entrada nada tenía que ver con lo hasta ahora desarrollado, ni en lo experiencial ni en lo formal, pero que abrió un nuevo espectro en el fondo, no tan desconocido.

Se abre la mirada, y se empieza a pensar en ciertos ideales de la cultura, que entre otros aspectos, apuntan a una necesidad apremiante de “estar bien” física y mentalmente; ideal presente en farmacias, publicidades y kioscos de barrio, donde se pueden ver variedad de revistas “especializadas” en distintos temas de interés, incluso con cierta clasificación en su colocación por espacio, que promueven su compra promocionando

libros que orientan estilos de vida saludables. En la misma línea, hay cantidad de programas del estilo *talk show* que a través de invitados especialistas indican claves de bienestar para vivir mejor. Las redes sociales también ponen en manifiesto cierto empuje al comer bien, al ejercicio físico, y al pensar felizmente que “todos podemos”, usando imágenes y videos que evidencian esos enunciados de “si se puede, todos felices”.

En los casos comentados, se trata de información, que finalmente a través de medios sociales, establece modos de vida que apuntan a un ideal de bienestar, pero no consideran lo paradójico que habita a los seres humanos. Es como si se tratara de una noción de ser humano educable, donde el hacer esta simplemente supeditado a una elección de información con la que haya cierta conexión o identificación.

Otra mirada se sigue abriendo, el encuentro con variedad de clientes, los que acuden con firmes convicciones de iniciar un cambio en su estilo de vida, otros un poco más dudosos que se debaten entre el deber, el poder y el querer y otros que se acercan por simple curiosidad. Finalmente al tratarse de una institución que promueve servicios orientados a ideales de salud se rige principalmente por esquemas y protocolos de lo que es conveniente para todos.

Insiste aquella inquietud, y con ella la lectura especializada o más bien canalizada por esa inquietud, y la conversación como vía de poner en tensión y encuentro el vínculo entre el hacer institucional y el hacer clínico, permiten que emerja la relación de conexión de temas de interés con nuevos temas, suscitando la cadena: malestar en la cultura, posición dominante de verdad de nuestros tiempos, noción paradójica del ser, síntomas actuales, y cuidado de sí; abriendo una pregunta sobre la ética en juego entre el ideal de la cultura de bienestar y salud y la respuesta de cada uno.

En paralelo el desarrollo del trabajo clínico pone también en tensión ciertos desencuentros entre intervenciones desde los marcos institucionales de educación, de salud, y los laborales como determinantes en la decisión de ciertos pacientes en buscar una intervención que facilitara la escucha y una orientación diferente, no regida por protocolos. Así, se vuelve a conjugar un deseo que moviliza la causa para investigar.



## **Introducción**

Pensar en los síntomas actuales lleva bajo la lógica de esta investigación, a concebir a la cultura en un doble mecanismo, donde por un lado permite hacer lazo pero por el otro produce malestar; en vista de la relevancia que tiene hoy la salud, se piensa la influencia de la cultura en el cuidado de sí mismo, como aquel aspecto que facilita que una persona haga cosas para estar bien o aliviar un malestar.

El cuidado de sí mismo no es algo nuevo, su origen deviene de la cultura griega, del oráculo de Delfos, presentándose entonces como una brújula en cuanto al estilo de vida que debían llevar en un principio los gobernantes de la antigua Grecia. Pensar cómo se ha vivido en la cultura a través del tiempo el cuidado de sí mismo, así como sus consecuencias en el tratamiento en función de la ética de cada época, llevaría a analizar un recorrido histórico para entender en perspectiva las paradojas entre el bien para todos y el bien para cada uno en la sociedad actual en relación a los diversos modos de intervención en el campo de la salud. Considerando que en su surgimiento como estilo de vida quizá no respondía al trabajo o alivio de un malestar, se suponía que su realización era en pro de un perfeccionamiento del ser.

El amplio conocimiento y el fácil acceso a la información, en tanto está al alcance de todos, han facilitado que por ejemplo, cuando una persona tiene una inquietud, pueda buscar fácilmente en internet qué le pasa, tomando muchas veces esta información como referencia para orientarse en qué hacer para encontrar una solución. El saber profesional se ha visto así seriamente banalizado, estando de manera superficial a la mano de todos; se encuentran pacientes que llegan a consultar autodiagnosticados, se ve en los ámbitos de formación profesional cómo el marketing pone en frases fáciles de captar y en imágenes

simples, complejidades del comportamiento humano; en el caso del campo de la psicología, la relativización de la rigurosidad del saber haciéndolo para "todos y transprofesional" en una suerte de psicología cotidiana, ha procurado que las personas absorbidas por la ilusión de saber digan frases tales como "todos somos un poco psicólogos", "hay que educar inconscientemente a las personas"; y que se quieran psicologizar procesos para llegar a lo más profundo de las personas en "pro de su bienestar". Se le da un estatuto de relieve a la psicología como ciencia que debe ser un eje transversal muy presente en las empresas, las escuelas, la formación, en los servicios, etc.

A nivel social y político, existen ideales que pudiéramos relacionar con el estado de bienestar que debe garantizar la sociedad. Es así como por ejemplo ciertas empresas en pro del capital humano, reciben beneficios fiscales por pagar a sus empleados un porcentaje para que acudan a centros deportivos; colegios públicos se benefician económicamente de prestaciones dependiendo del "nivel" académico que obtengan en pro de una mejor formación, en comparativa con otros colegios, entre otros casos... Esto lleva entre otras cosas a un ansia por "evaluar" tanto para ganar como para clasificar, más que para educar, dejando por fuera a aquel que por "protocolo" no debe participar ya que así afectaría los resultados. Dos casos extraídos de distintas experiencias que si se quiere en apariencia no están relacionadas en intención.

La intervención en ambos casos está circunscrita a la evaluación cuantitativa, que si bien se puede pensar en la evaluación en sí misma como un modo de intervención, sería importante pensar en los efectos de esta evaluación, donde no hay lugar para considerar lo cualitativo y todo debe pasar por el número como dato concluyente. ¿Cómo pensar la intervención cuando alguien revela ese punto tan íntimo que da cuenta de lo que lo inquieta, tanto a nivel institucional como a nivel individual?, ¿Realmente se trata de

intervenciones que apunten al bienestar de cada uno?, ¿Qué es el bienestar hoy?, ¿Cuál es la postura vital dentro del contexto económico imperante?, ¿Cuál es el “éxito” de las terapias alternativas (no científicas)? Son algunas de las preguntas que de entrada se plantean para ir poniendo en perspectiva cuál sería el problema central.

Siguiendo estas líneas se pudiera pensar que de acuerdo al contexto histórico y social la filosofía moral va circunscribiendo modos de orientar estilos de hacer en lo concerniente al modo de abordar el bien universal. Por otro lado habría que pensar en las formas de concebir el conocimiento desde una epistemología acorde a las épocas y su relación con la ética de intervención, en este particular en el campo de la salud.

Hoy en día cabe preguntarse sobre el éxito de ciertos discursos y paradigmas que en apariencia apuntan al bien de las personas y a la promesa de la felicidad. ¿Cuál es su orientación?; ¿Son realmente éticas esas prácticas de salud sustentadas en un imperativo de bienestar? Resulta crucial pensar qué hace que un sujeto se identifique con esos significantes amo, en tanto no todos entran ni responden de la misma manera. Si estos paradigmas funcionan como “garantes” apuntarían a un futuro de todos por igual, aspecto que homogeniza y deja por fuera el deseo de cada uno. Es así como se plantea la función del psicoanalista para pensar en la vertiente clínica y en la social y su responsabilidad en dar cuenta de su trabajo.

Del lado de lo social sería pensar en cómo torear los imperativos, por ejemplo, en el trabajo en instituciones no psicoanalíticas, para poder hacer huecos en esos paradigmas para que surja el deseo en cada uno en relación al ser institucional y se dé lugar a las subjetividades, pudiendo hacer la institución más soportable para que cada sujeto la pueda habitar. Del lado de la clínica sostener la ética del psicoanálisis lacaniano sin entrar en responder a la urgencia o a las prisas tan características de estos tiempos permite la

emergencia de un tratamiento que aloja la singularidad. No se trataría de pensar el psicoanálisis lacaniano como un ideal de institución ni de intervención, la propuesta es pensar en la transferencia como la institución que concierne al psicoanálisis y dar cuenta uno por uno de sus efectos.

Pensar el recorrido desde la filosofía en cuanto al concepto del cuidado de sí mismo y la ética en juego en los momentos que ha sido tomado como tema de interés para la cultura, pudiera abrir una comprensión del estatuto de las intervenciones que pretenden esa promesa de “estar bien”. Esto es posible en tanto, las políticas universales generan modos de concebir y hacer con los ideales, estableciendo una concepción de cuerpo y relaciones de poder y de saber que dejan de lado lo paradójico de los seres humanos. En consecuencia, cada época se puede decir, genera malestares acordes a contextos sociales.

Por un lado estarían las políticas y la concepción de bienestar y por el otro los efectos de malestar que las mismas generan en las personas. Ahora bien, el que una persona sufra no solo tiene que ver con la cultura y la época que le tocó vivir, tiene que ver también con la concepción de cómo se entiende la constitución subjetiva y el acento para fines de este trabajo, de la filosofía y del psicoanálisis. Ambos sistemas se caracterizan por ser racionalistas en su modo de producción de conocimiento; el detalle es que mientras la filosofía, (y esto es una hipótesis), pone el acento en abordar los temas desde un análisis reflexivo que en sí mismo se entiende como un estilo de vida que orienta la evolución personal desde el ideal de amor al saber; el psicoanálisis por otro lado pone el acento en lo que irrumpe, vía también la racionalidad, pero de ese lado paradójico y hasta contradictorio que desordena los sistemas de conocimiento, dándole un estatuto y un lugar desde el método clínico.

Para fines de esta investigación, se tomará como foco el campo de la ética desde el psicoanálisis lacaniano como lupa, reconociendo la importante conexión con el discurso de la filosofía en relación al malestar en la cultura, el cuidado de sí mismo y los síntomas actuales, para así poder comprender de manera más profunda los puntos de encuentro y los de divergencia en un problema que devendría en precisar cuál es la ética en juego en el cuidado de sí.

### **Lógica del proceso de investigación**

Precisando el rodeo necesario, se dará cuenta de una síntesis de lo que ha sido el orden y la lógica para desarrollar esta investigación.

A la par del trabajo en instituciones educativas, luego en una instalación deportiva, en paralelo con la consulta privada y el análisis propio, se fueron desarrollando una serie de lecturas encauzadas de carácter especializado y de rigurosidad científica, así como de carácter más superficial dentro del campo de la información, que se irán entrelazando con datos de la experiencia clínica y de la observación en estos ámbitos.

La investigación está estructurada en cuatro capítulos, donde se establece como objetivo general:

*Reflexionar sobre los síntomas y el malestar en la cultural actual, a la luz del bienestar y la salud, a partir del estatus del “cuidado de sí” desde la ética del psicoanálisis.*

Se presentará una pequeña ruta a modo esquemático que facilite la organización del material de lectura:

**Capítulo I: Saber y verdad: carácter contingente en el efecto de historia humana y malestar en la cultura.** La intención será precisar los efectos de la noción de verdad como modo que influye en lo que se asume como cierto y como falso en un momento histórico, distinguiendo las nociones de saber y conocimiento y cómo sus estatutos promueven modos de pensar la subjetividad en cada época; se planteará un recorrido desde la mitología hasta la ciencia moderna; con el fin de establecer la relación entre poder y saber y sus efectos en la concepción de cuerpo, en la subjetividad, y en las políticas sociales e institucionales y la determinación de los modelos imperativos socialmente aceptados en lo relativo al bienestar y la salud. Se introduce el surgimiento del psicoanálisis como un síntoma en sí mismo para la cultura de la época, método que incluye lo paradójico del ser humano, eso raro que lo habita y era objeto de culpa desde la perspectiva social; introduciendo que allí donde se padece hay una satisfacción. Desde este marco conceptual se desarrollaran algunos de los síntomas y enfermedades actuales, a saber: depresión, Trastorno por Déficit de Atención e Hiperactividad, Síndrome de Desgaste Ocupacional y cáncer; así como el estatus de las principales corrientes de intervención en la actualidad.

**Capítulo II: El Cuidado de sí y su relación con la cultura de bienestar.** Es un tema que si bien tuvo su origen en la antigua Grecia, ha tenido trascendencia en el pensamiento occidental; marcando un régimen del arte de vivir. En el siglo pasado la discusión sobre la verdad y la interpretación es traída por los filósofos de la escuela de la sospecha y es tomado desde esta perspectiva por Foucault en cuanto a la tecnología de la construcción del sujeto. Es desde la concepción de la hermenéutica para la filosofía y el lugar de la interpretación en el psicoanálisis; que se piensa analizar este recorrido histórico y su incidencia como antecedente cultural de las tendencias de salud y bienestar en la

actualidad. Este capítulo finaliza con una revisión de la conexión del cuidado de sí con el conocimiento, la espiritualidad y el psicoanálisis.

**Capítulo III: La ética en psicoanálisis y sus implicaciones a la luz del bienestar y la salud.** El interés central es pensar cuál es la ética que está en juego a nivel de la constitución del sujeto, y a nivel de pensar los modos de intervención predominantes en la actualidad. Si hasta ahora la ética ha sido pensada para todos, se piensa que la obra de Foucault pretendió hacer un llamado a la reflexión que será motivo de distinción en torno a la ética del psicoanálisis. Elaborar experiencias desde la relevancia del cuidado de sí como posición ética, invita a pensar sobre los modos de intervención institucionales y clínicos para situar si fuera el caso las sutilezas y distinciones pertinentes.

**Capítulo IV: Reflexiones para concluir.** A modo reflexivo se retomaran las preguntas planteadas a lo largo del desarrollo de la investigación y serán comentadas en su carácter bien sea de síntesis, precisión o de apertura para seguir trabajando.

Desde esta lógica, filosofía y psicoanálisis reconocen un lado paradójico, descarriado del ser humano, que la política a través de sus instituciones desde la perspectiva moral ha procurado regular; la cultura a través del arte, la sociedad a través de las guerras y sus síntomas; han puesto en evidencia la complejidad de esa regulación y de asumirla como simple acto de voluntad; al parecer las paradojas del querer y el poder siguen dejando en evidencia ese lado del ser humano que se resiste a la regulación. Situar las conexiones y los desencuentros entre ambos sistemas permitirá una aproximación a cuestionar la prevalencia de lo científico en las maneras de intervenir el malestar individual y colectivo.

En este sentido, pensar la ética que atraviesa la historia y su acento contingente en función de los acontecimientos de cada época, es pertinente para comprender la actualidad del psicoanálisis hoy. Ciertamente la época actual puede resultar voraz, el capitalismo puede resultar ser muy salvaje siempre y cuando se consienta a ello... Si se toma al psicoanálisis como herramienta para interpretar la cultura, se pudiera pensar: qué hace que sujetos tomen “el cuidado de sí” como imperativo dejándose tragar superyoicamente por esta maquinaria neoliberal, qué permite sostener o más bien procurar una postura crítica que apunte a tomar el mismo imperativo como orientación del lado de lo vital en sintonía con cada uno... ¿Sería un asunto del lado del sujeto de tener una posición ingenua o una posición crítica?

¿Es posible apuntar a una intervención social y clínica que oriente la vida como habitar estético y singular de la existencia? Si se sitúa desde la perspectiva filosófica, entre la ética y la política lo estético entendido como lo sensible...Y si desde el psicoanálisis lacaniano se asume el cuerpo como algo que se tiene, que hay que construir mentalmente... ¿Qué tratamiento posible desde la ética del psicoanálisis en el cuidado de sí?

Este análisis va hilando ciertos autores y temáticas, dejando de lado otros que pudieran ser muy relevantes. A saber, el hilo conductor es la subjetividad, que procura entrelazar ideas y lecturas que han trabajado a la investigadora en sintonía con esta escritura. Los temas centrales de desarrollo teórico con carácter de profundización más complejo conciernen a los temas del cuidado de sí en Platón y en Foucault y el tema de la Ética en Lacan. Para los demás temas el abordaje comprensivo ha sido desde lecturas de autores contemporáneos y sus interpretaciones al respecto como complemento y apoyo de los temas centrales.



## **Capítulo I: Saber y verdad: carácter contingente en el efecto de historia humana y malestar en la cultura**

### **1.1 Introducción**

La pertinencia de tomar como referencia los principales sistemas de pensamiento que dan cuenta de la explicación del mundo, tiene que ver con carácter racional en la construcción de los sistemas. Desde los planteamientos de Freud y de Lacan las referencias a la mitología, la filosofía y la religión han sido importantes para entre otros aspectos, ubicar el lugar del psicoanálisis en la cultura. Las explicaciones de dichos sistemas apuntan a la comprensión y en consecuencia procuran dar cuenta de la realidad a partir de la construcción de maneras de entender el mundo que a su vez apuntan a ideales sociales, constituyéndose en lo que se denomina una ética del bien supremo.

Freud también desde la racionalidad, dio lugar al cuestionamiento de la teoría desde la clínica, introduciendo un modo de pensar el bien y el mal más allá del sentido con el concepto de pulsión, más adelante desarrollado por Lacan como goce. La hipótesis de este capítulo está en torno a la siguiente pregunta: ¿Generan estos modos de explicar la realidad maneras diferentes de explicar la ética y la subjetividad? Se plantea así el problema de las epistemologías y su incidencia en la forma de establecer relaciones de poder y en la forma de concebir la subjetividad en cada época.

El tema de las formas de saber y las creencias a lo largo de la historia de la cultura, sugiere que eso que se llama saber se constituye y responde al tiempo y a su contexto. Un breve recorrido por algunas de las formas de saber dominantes y que a pesar de su antigüedad, aún prevalecen aunque de otras formas; irá esclareciendo los pasos y los movimientos que ha dado la cultura en las formas de saber y en consecuencia en los

padecimientos. Cabe destacar, que para fines didácticos se hace una separación secuencial, esto no implica que unas formas de saber destituyen a otras, sino que por el contrario se van sosteniendo con más o menos peso a lo largo del tiempo.

Una vez precisados los efectos en la cultura de estas formas de pensamiento, y sus consecuencias en el malestar subjetivo, se hará una breve revisión de los síntomas relevantes considerados por su actualidad en lo cotidiano y en la clínica.

## **1.2 El saber en los principales sistemas de pensamiento**

**1.2.1 La mitología.** Una de las obras de Freud que hace referencia a la mitología, data de 1913 y fue titulada *Tótem y Tabú*; Freud (2007) aludiendo a la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos, refiere:

De los estados de desarrollo por los cuales atravesó el hombre de la prehistoria tenemos noticia merced a los monumentos y útiles inanimados que nos legó, a los conocimientos que sobre su arte, su religión y su concepción de la vida hemos recibido de manera directa o mediante la tradición contenida en sagas, mitos y cuentos tradicionales, y a los relictos que de su modo de pensar perduran en nuestros propios usos y costumbres (p.11).

Revela la idea de desarrollo del hombre a la luz de la cultura y la incidencia de la misma en la vida anímica, en este sentido, ha de precisar en relación al animismo, que: “...la humanidad ha producido tres de estos sistemas de pensamiento, tres grandes cosmovisiones en el curso de las épocas: la animista (mitológica), la religiosa y la científica” (p.81).

Donde la primera de estas, contiene todas las condiciones previas desde las cuales se edificaron más adelante en el tiempo, los sistemas religiosos. Se tomará esta referencia a modo esquemático para hacer el recorrido, añadiendo el sistema filosófico, que se puede situar entre la mitología y la religión.

Según García Gual (2011), una concepción amplia sobre los mitos desde las perspectivas antropológicas, funcionalistas y estructuralistas; han visto en el mito una forma de representar la realidad, un molde imaginario de comprender y dar sentido a la situación y actuación del hombre en ese mundo comprensible y domesticado gracias a los mitos.

Se presenta entonces el mito como una necesidad de dar sentido, que se ofrece como marco de referencia al hombre para actuar en ese mundo que sin los mitos, resultaría salvaje. De esta idea se desprende que la vida en el mundo tal y como se presenta requiere de un marco que de sentido a la “naturaleza” y ordene cómo hacer para vivir.

Se entiende el mito como un relato tradicional, fabuloso y acaso engañoso, en contraste con el logos que es un relato razonado y objetivo que surge posteriormente al mito. Es una narración que puede contener elementos simbólicos; pero se caracteriza por presentar una historia que explica aspectos importantes de la vida social. Tratan del comienzo, del origen y las causas del universo y en especial de la vida humana. Toda la vida está marcada por los efectos de una historia sagrada; las cosas son así porque los dioses las hicieron así, y hay que vivir según las pautas ejemplares de dioses y héroes. (García Gual, 2011).

Este relato que da cuenta del origen del mundo y de la vida social, coloca a los dioses y a los héroes se pudiera decir, como figuras de orden y autoridad, en las cuales simplemente se cree y en consecuencia se actúa.

En este contexto, según el autor mencionado anteriormente, nos encontramos que es el poeta el guardián de un saber tradicional, que no inventa, sino que repite temas y figuras divinas y heroicas, al tiempo que reitera fórmulas épicas y se acoge al patrocinio de las Musas, para que ellas garanticen la verdad de sus palabras. El poeta de esta época sería guardián y transmisor de esas fórmulas épicas, dictaminadas por las Musas; y estas a su vez son las que ofrecen una garantía de verdad a sus palabras.

El mito según plantea Lévi-Strauss (1986), le brinda una ilusión al hombre que le resulta extremadamente importante, de que puede entender el universo. Aunque se trate de una ilusión, en el fondo fracasa en el objetivo de proporcionar al hombre mayor poder material sobre el medio.

Hasta aquí lo que pudiera entenderse como mito y su carácter ilusorio, pero necesario para comprender la naturaleza y el mundo; resulta pertinente definir también lo que es la mitología y el estatuto del saber en la misma, según García Gual (2011) se entiende como un sistema de representaciones míticas, organizado en torno a ciertas nociones básicas de carácter religioso. Los mitos están relacionados y ofrecen su explicación simbólica de lo real gracias a esa ordenación. Esta formalización da cuenta del carácter de necesidad de encontrar una explicación que dé cuenta de forma comprensiva de lo que la realidad es. Otra acepción de la mitología tiene que ver con un hablar, discurrir y teorizar sobre lo mítico para intentar comprenderlo, se trata de una hermenéutica más o menos científica.

Para Lévi-Strauss (1986), las historias de carácter mitológico parecen arbitrarias, sin significado, pero a pesar de esto reaparecen un poco en todas partes. Desde su punto de vista su problema como teórico de la antropología era intentar descubrir si había algún tipo de orden por detrás del aparente desorden. Entonces si se asume como denominador común

la necesidad de la introducción de algún tipo de orden en la esfera de la mente humana, que es parte del universo, es porque quizá en el universo hay algún tipo de orden, el universo no es un caos.

Desde estos supuestos, el saber mitológico con su sentido y carácter arbitrario, procuraba dar orden al caos del mundo, de la naturaleza, al menos en sus orígenes. Este apunte sobre algún tipo de orden constitutivo en el universo, sería una de las precisiones a rescatar para esta investigación, ya que justifica ese desliz en cierto orden inherente, relativizando el peso del saber cómo el que ordena en totalidad.

Bajo la premisa de avance y progreso, cada saber se va modificando o destituyendo de su primacía de acuerdo a los tiempos. Son tres factores en particular, los que afectaron la transmisión y alteración de los mitos: en primer lugar, el hecho de que los poetas fueran los guardianes de los mitos le confirió una inusitada libertad; en segundo lugar, la aparición de la escritura alfabética que implicó una verdadera revolución, donde mitología y literatura quedan unidas, y expuestas a la crítica y la ironía; y en tercer lugar, está la aparición de la filosofía y el racionalismo en la Jonia del siglo VI A.C, que intenta dar una explicación del mundo y de la vida humana mediante la razón, en un proceso crítico de enfrentamiento al saber mítico (García Gual, 2011).

Se ve como se da un paso al cuestionamiento del saber mítico, como progreso de la cultura. Se pudiera decir que se da el paso de las fórmulas épicas y su saber mítico devenido de dioses y héroes a través de las musas, a un modo menos fantástico, o menos mágico, que se sirve de la razón a través del proceso crítico, como vía de argumentación y validación del saber.

Según García Gual (2011), se puede establecer un hilo conductor en la siguiente cita, relativo a la relación de coincidencia y de oposición entre sistemas, así como el énfasis en la razón:

Frente a la tradición mítica se han constituido luego la filosofía, la historia y las investigaciones científicas como saberes críticos y racionales. Se han creado frente a los mitos, en oposición a ellos, en busca de una nueva explicación, fundada en la razón, no en la tradición (p. 37).

Se trata de un avance, más no sin consecuencias en los ciudadanos, ya que la pérdida de fe en los mitos, provocó una quiebra en la conciencia colectiva; el individualismo crítico y el optimismo de la ilustración sofisticada obtienen de este modo una victoria endeble, en tanto sus logros difícilmente podrán satisfacer las ansias de los ciudadanos, en esa crisis de valores que coincide con la agonía de la polis como comunidad libre y autosuficiente (García Gual, 2011).

Si bien se puede hablar de cierto progreso en el modo de concebir el saber, según Lévi-Strauss (1986) cada cultura puede desarrollar un sector diminuto de sus capacidades; no se trata de un desarrollo inmediato y simultáneo de todas las capacidades de la mente humana. Punto de vista a considerar más adelante en la pretensión hoy en día de la ciencia o quizá sería correcto hablar de la cultura actual, de abarcar las potencialidades mentales como un todo, desconociendo esta idea de funcionalidad circunscrita a la cultura.

En nuestras sociedades la historia sustituye a la mitología y desempeña la misma función de asegurar que el futuro permanecerá fiel al presente y al pasado. Pero para nosotros el futuro debería ser diferente del presente; esto daría una función a la historia de

contextualidad para poder interpretar por un lado el presente, y dejar por otro un registro del pasado (Lévi-Strauss, 1986).

Es justamente en el sentido de funcionalidad y contextualizad que se procurará interpretar el presente circunscrito en la “cultura actual” a la luz de su pasado en relación al estatuto del saber.

**1.2.2 La filosofía.** Una definición de filosofía puede atender al significado de la palabra, según Hessen (1989):

El término filosofía deriva del griego y quiere decir amor a la sabiduría o, lo que es lo mismo, deseo de saber, de conocer (...) no es posible obtener una definición esencial y única de la filosofía. Por ejemplo, confróntese la definición de filosofía que presentan Platón y Aristóteles – quienes simplemente definen la filosofía como ciencia pura – con la definición de los estoicos o de los epicúreos, para quienes la filosofía es, respectivamente, la búsqueda de la virtud o de la felicidad (p. 7).

Este autor plantea las dificultades para obtener una definición esencial de filosofía sólo recurriendo a la raíz etimológica de la palabra. Refiere que están los métodos de corte comparativo obteniendo el concepto esencial del contenido histórico de la filosofía. Al examinar algunos de los muchos trabajos del pensamiento se pone énfasis en aquellos que desde el momento de su aparición la humanidad los ha estimado como obras filosóficas de pensamiento, al encontrar en ellos la esencia de la filosofía. Estos sistemas son:

...los de Platón y Aristóteles, Descartes y Leibniz, Kant y Hegel. Si los examinamos a fondo, encontraremos en ellos determinadas características esenciales comunes, sin que importen mucho las diferencias que presentan. En

todos ellos hallaremos una inclinación a la universalidad, una orientación a la totalidad objetiva (...) una segunda característica esencial común: La actitud del filósofo ante la universalidad objetiva es una posición intelectual, una actitud del pensamiento. El filósofo intenta conocer, saber. Es por esencia, un espíritu investigador. De acuerdo a esto, las notas esenciales de la filosofía serán: 1ª. La orientación a la totalidad de los objetos y 2ª. el carácter racional, investigador de esta orientación (p. 8).

Avanzando en lo que puede llegar a ser una definición concluyente esencial de filosofía, plantea Hessen (1989) que fue logrado mediante un proceso inductivo y establece que: "...la filosofía es un esfuerzo del pensamiento humano por lograr una concepción del universo mediante la autorreflexión de sus funciones valorativas teóricas y prácticas" (p. 11).

Desde su perspectiva es posible aplicar un proceso deductivo a este proceso inductivo, ubicando a la filosofía en el grupo de las ocupaciones superiores del espíritu, aclarando cuál es su lugar en el conjunto total de la cultura:

La ciencia, el arte, la religión y la moral, deben ser consideradas entre las ocupaciones superiores del espíritu. Si relacionamos estas actividades con la filosofía, parece que ésta se refleja demasiado del ámbito cultural de (...) la moral. (...) mientras toda filosofía se interna en el aspecto teórico del espíritu humano, la moral se encamina al aspecto práctico del ser humano, puesto que su sujeto propio es la voluntad. A la vista de esto, parece que la filosofía se acerca más a la ciencia (...) ambas se fundamentan en la misma actividad del espíritu humano, en el pensamiento. Sin embargo, la una se diferencia de la otra en razón de su objeto (...) Las ciencias particulares tienen por objeto pequeñas porciones de la realidad, mientras que la filosofía se encamina a la totalidad de ésta (p. 11).



En este sentido, Álvarez – Uría en Foucault (2002) la filosofía incluye en su concepción el acceso a la verdad, dice: “Llamamos filosofía a una forma de pensamiento que se plantea la cuestión de cuáles son las mediaciones que permiten al sujeto tener acceso a la verdad...” (p. 39). Si se concibe de este modo a la filosofía, se podría denominar espiritualidad a:

...la búsqueda, a la práctica, a las experiencias a través de las cuales el sujeto realiza sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Denominaremos por tanto la espiritualidad al conjunto de estas búsquedas, prácticas y experiencias, entre las cuales se encuentran las purificaciones, la ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar para tener acceso a la verdad (p. 39).

Plantea tres características de la espiritualidad:

En primer lugar, la verdad no le es concedida al sujeto de pleno derecho, sino que por el contrario el sujeto debe, para acceder a la verdad, transformarse a sí mismo en algo distinto (...) En segundo lugar, no puede existir la verdad sin una conversión o sin una transformación del sujeto. Esta transformación se realiza a través del impulso del *eros*, del amor – movimiento a través del cual el sujeto se ve desgajado de su estatuto -, y por medio del trabajo que el sujeto realiza sobre sí mismo para convertirse al fin en un sujeto capaz de lograr la verdad mediante un movimiento de ascesis. En tercer lugar, el acceso a la verdad produce un efecto de retorno de la verdad sobre el sujeto (...) La verdad es lo que ilumina al sujeto, lo que le proporciona la tranquilidad de espíritu (...) La gnosis es en suma lo que tiende siempre a transferir, a trasladar al propio acto de

conocimiento las condiciones, las formas y los efectos de la experiencia espiritual (pp. 39, 40).

Más adelante se profundizará en la precisión del alcance de cada uno de estas ocupaciones superiores del espíritu en su vertiente filosófica y espiritual y su incidencia en la cultura actual y en relación al psicoanálisis; hasta este punto resulta pertinente destacar el estatuto de verdad al conocimiento accesible vía alguna transformación.

A propósito del carácter continuo entre los mitos y la filosofía, se despierta un interés por cuestionar y hacer una reflexión crítica, como modo de saber en el cual se pasa a creer; pareciera que el dejar de creer en los mitos produjo como se introdujo anteriormente, efectos de quiebre en la cultura, que permiten introducir un nuevo saber, pero que no por tal, es capaz de calmar por completo las ansias del colectivo. Se resalta el carácter de quiebre en la cultura y como en ese punto es que se instala un modo de saber cómo creencia (García Gual, 2011).

Se impone de este modo en la cultura, una pedagogía racional que propone que los mitos debido a sus riesgos, deben ser censurados. Desde el esquema de Platón de una ciudad óptima, plantea el control y la censura como modos de tratar esas narraciones escandalosas a la luz de la moral. Es así el filósofo la figura encargada de explicar el mundo y la vida, transmitiendo explicaciones verídicas o no, pero racionales; donde la pregunta por la verdad se vuelve radical.

Parece razonable pensar que Platón ha tomado de la época esa oposición entre *mythos* y *logos*; donde los usos del vocablo son muy sintomáticos de su evolución semántica y de sus varias connotaciones. Aristóteles por su parte emplea la palabra en dos sentidos, como relato tradicional y como argumento dramático; es a partir de su poética

que se acentúan estos dos aspectos del mito, de donde deviene el sentido dado por los latinos la fábula (García Gual, 2011).

A medida que los mitos como creencias van siendo sometidos a crítica, van cediendo su lugar a los razonamientos y a las ideas; pero, por otro lado, justamente allí, en ese resto insaciable donde no llegan las ideas o los razonamientos... siguen instalándose los mitos, se pudiera decir, ¿calmando en parte esas ansias que insisten en los ciudadanos?

Con el desarrollo histórico se avanza y prospera en la concepción del bien y del mal, pero advierte Spinoza (2011) en las primeras páginas de la Parte tercera de la Ética, publicada en 1677, que:

La mayor parte de los que han escrito sobre los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, con un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue el orden de la naturaleza, que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que solo es determinado por sí mismo... Atribuyen además la causa de la impotencia e inconstancia humanas... a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que, por este motivo, deploran, ridiculizan, desprecian o, lo que es más frecuente, detestan; y se tiene por divino a quien sabe denigrar con mayor elocuencia o sutileza la impotencia del alma humana (p. 207).

En pocas palabras lo paradójico de los afectos en el hombre y lo relativo a la impotencia del alma humana ha sido tratado en la historia desde el saber racional apuntando a desarrollar lo que se concibe como moral, como deber ser. Unas líneas más adelante, precisan, que se ha escrito sobre la rectitud, pero no sobre los afectos. Resulta de

particular interés que en una obra titulada la Ética, un filósofo cuestione el saber hasta ahora escrito, sobre eso tan denigrado y censurado como son las pasiones y los afectos...

Para introducir el apartado anterior, se hizo referencia a la obra de Freud (2007) donde plantea que el animismo es un sistema de pensamiento; precisa que, en tanto primera cosmovisión de la humanidad es una teoría psicológica; donde:

No es lícito suponer que los seres humanos se hayan empujado por mero apetito de saber especulativo a la creación de su primer sistema cosmológico. La necesidad práctica de apoderarse del mundo debe de haber tenido su parte en ese empeño (p. 82).

Esta idea de Freud sobre la observación de cierta necesidad práctica en el hombre de apoderarse del mundo, la distingue de un capricho o como bien dice por mero saber especulativo; hay sistemas cosmológicos aun con diferentes objetos de conocimiento y modos de acceder a la realidad porque en parte está, ésta necesidad práctica.

En este mismo sentido, cita a Frazer: “Los hombres tomaron equivocadamente el orden de sus ideas por el orden de la naturaleza, y de ahí imaginaron que el control que tienen, o parecen tener, sobre sus pensamientos les permitiría ejercer un control correspondiente sobre las cosas” (p. 87).

Es a partir de este equívoco que el hombre asume que del orden de sus ideas es capaz de ejercer un control sobre las cosas, en específico sobre la naturaleza. Sería un acercamiento a lo que más adelante será desarrollado como la relación saber – poder desde la perspectiva foucaultiana.

La magia tiene el estatuto para los propósitos más diversos: someter los procesos naturales a la voluntad del hombre, proteger al individuo de enemigos y peligros, y

conferirle el poder para hacerles daño... Creer en esto supone que: “La imagen especular del mundo interior tiene que volver invisible, en la época animista, a aquella otra imagen del mundo que creemos discernir.” (p.88); donde lo que rige es la omnipotencia de los pensamientos (Freud, 2007).

Es desde estas consideraciones teóricas que Freud (2007) sitúa el problema de lo inconsciente para la filosofía:

Es cierto que la filosofía se ha ocupado repetidas veces del problema de lo inconsciente... su inconsciente era algo místico, no aprehensible ni demostrable cuyo nexos anímico permanecía en la oscuridad, o bien identificaron lo anímico con lo consciente y dedujeron luego, de esta definición, que algo inconsciente no podía ser anímico ni objeto de la psicología (p. 181).

Se puede apreciar el problema del inconsciente como aquello que escapa, no es aprehensible y hasta tiene un carácter oscuro; quedando a lo largo de la historia del desarrollo del pensamiento de lado, incluso para la psicología y la ciencia actual.

Una insistencia de la filosofía apunta a formalizar un método para abordar la realidad y dar cuenta de las explicaciones sobre los orígenes; según García Gual (2011):

Con los primeros filósofos aparece en Grecia la crítica al mito como forma de explicar el mundo... Intenta así encontrar mediante un nuevo método de conocimiento, el de la razón, un fundamento y unas causas a los mismos fenómenos que el mito daba como producidos por los seres divinos y heroicos de tiempos lejanos. Frente a la narración mítica sobre el origen del mundo y de las cosas, ahora los filósofos plantean la pregunta por la verdad de un modo radical... En griego la palabra que significa <<verdad>> es aletheia, que significa etimológicamente <<desvelamiento>>, o negación de la lethe u <<olvido>>

de lo real; desde sus comienzos la filosofía se plantea como una tarea crítica (p. 167).

Para fines de esta investigación es preciso retomar el asunto de la pregunta por la verdad de un modo radical, no parece casual que el autor traiga a colación el significado etimológico de la palabra Aletheia, de desvelamiento o como olvido de lo real, en contraposición pudiera pensarse al carácter absoluto de veracidad vía la razón crítica.

Si bien es cierto que se puede hablar con propiedad de antecedentes filosóficos del psicoanálisis, y se pueden ubicar puntos de articulación como se verá en breve; Assoun (2005) se sirve de la siguiente cita de Freud para situar la diferencia en relación al inconsciente: "...nuestro inconsciente no es en modo alguno el mismo de los filósofos y además que la mayor parte de los filósofos no quiere saber nada de un 'inconsciente psíquico' (p. 80).

Se advertirá que el no querer saber nada filosófico le confiere a la posición filosófica la connotación de una falta hacia el inconsciente. Freud caracteriza los diferentes sistemas filosóficos como otros tantos intentos de dibujar la imagen del mundo, tal como se refleja en el espíritu de los pensadores, muchos de ellos, alejados del mundo. Como se vio en el apartado anterior, se pone el acento en la función literal especular de los sistemas que procuran reflejar una estructura universal; es la idea de Assoun (2005).

También se precisó en el apartado anterior, en relación a este punto que el animismo es un sistema de pensamiento que derivó en una primera concepción del mundo de la humanidad, en una teoría psicológica que según Freud (2007) "...cuánto de ella se puede pesquisar todavía en la vida del presente, ya sea desvalorizado en la forma de la superstición, o vivo como base de nuestro hablar, creer y filosofar" (p. 81).

Se pone de relieve cierta conexión del estatuto de la mitología en la vida del presente justamente en el verbo infinitivo del hablar, creer y filosofar.

Un rasgo esencial conservado por la filosofía de esta manera de pensar animista ha sido la sobreestimación de la magia de la palabra; según el cual el acto del pensamiento valdría como garante de una potencia orientadora de la idea sobre lo real (Assoun, 2005).

Según este mismo autor, en el punto más oscuro del desarrollo del pueblo judío y del griego, Freud sitúa la emergencia del pensamiento monoteísta por una parte y del pensamiento filosófico, por otra; como si el enigma del logos, en la vertiente griega, sirviera de espejo al enigma del Dios único, en la vertiente judía.

Se sostiene la idea entonces del surgimiento de la religión monoteísta y de la filosofía como respuesta al enigma de ese punto oscuro del desarrollo en aquella época en relación al Dios único y en relación al enigma del logos.

Assoun (2005) comenta a Freud para precisar que la filosofía no se opone a la ciencia, se comporta como tal, ya que trabaja en parte con los mismos métodos, pero se aleja al mantenerse en la ilusión de poder construir una imagen del mundo sin lagunas y coherente, que paradójicamente debe derrumbarse ante todo nuevo progreso de saber.

Aunque ambos sistemas usen en parte los mismos métodos, quizá la distinción radica en que, del lado de la filosofía esa construcción de una ilusión de una imagen del mundo coherente y sin lagunas, en la ciencia se pone en evidencia en una ilusión parcelada en los diferentes campos disciplinares científicos, donde la producción de saber de cada uno se asume con criterios de coherencia, sin lagunas, que le otorga el carácter de verdad. Resulta complejo pensar esta posición en lo que concierne a las ciencias humanas en particular.

Para Assoun (2005) “La concepción del mundo es humanización y finalización del mundo; es por consiguiente, disolución de lo real que es cualquier cosa menos asegurador. Por lo tanto aquella sirve de principio del placer...” (p. 82).

En síntesis, los rasgos de la concepción del mundo que caracterizan la filosofía y la ciencia son: unificarlo en la modalidad intelectual, ordenar a partir de una suposición productora de sentido y un cierre convincente que coloque todo en su lugar en tanto tiene una respuesta para todo; se puede pensar ¿universal?; para así hacer realidad uno de los ideales de los hombres de ¿saber todo? (Assoun, 2005).

**1.2.3 La religión cristiana.** Para desarrollar el presente apartado se tomará como referencia los comentarios sobre la religión desde la perspectiva de Freud y Lacan, en cuanto a sus aportes en la comprensión de la misma y su incidencia en la comprensión del mundo. Como sistema monoteísta se tomara la religión cristiana como referencia e influencia en el saber en sus orígenes, así como su estatus en la actualidad y por su influencia específica cómo se verá en el capítulo II en el cuidado de sí en la cultura.

Freud (2009) precisa que el hombre común entiende como religión:

...el sistema de doctrinas y promesas que por un lado le esclarece con envidiable exhaustividad los enigmas de este mundo, y por otro le asegura que una cuidadosa Providencia vela por su vida y resarcirá todas las frustraciones padecidas en el más acá. El hombre común no puede representarse esta Providencia sino en la persona de un Padre de grandiosa envergadura (p. 74).



Se concibe esta concepción de religión como infantil y ajena a toda realidad efectiva; donde la gran mayoría de los mortales nunca podrán elevarse por encima de esa concepción de vida (Freud, 2009).

Se deduce que asumir esa posición ajena a toda realidad efectiva, deja por fuera al hombre común de la oportunidad de elevarse de esa concepción de vida, comentario que apuntaría a que otra concepción de vida es posible.

El foco de este apartado aludirá al origen de las instituciones sociales y religiosas, como vías que en intención surgen para encauzar la civilización; para lo cual se tomará principalmente la obra de Freud (2007), acerca del tótem, refiere que se halla en los australianos, a falta de instituciones religiosas y sociales, y lo define como:

Por regla general, un animal comestible, inofensivo, o peligroso y temido; rara vez una planta o una fuerza natural (lluvia, agua) que mantienen un vínculo particular con la estirpe entera. El tótem es en primer lugar el antepasado de la estirpe, pero además su espíritu guardián y auxiliador que le envía oráculos; aun cuando sea peligroso, conoce a sus hijos y es benévolo con ellos (...) Casi en todos los lugares donde rige el tótem existe también la norma de que los miembros del mismo tótem no entren en vínculos sexuales recíprocos, vale decir, no tengan permitido casarse entre sí. Es la exogamia, conectada con el tótem” (pp. 12, 13).

Así, la cultura totemista constituyó antaño, un estadio previo de los posteriores desarrollos de la cultura, y una etapa de transición entre el estado de los hombres primitivos y la época de los héroes y dioses. En su fase religiosa consistió en los vínculos de respeto y protección entre un hombre y su tótem; y en su aspecto social, en las obligaciones de los miembros del clan, y respecto de otros linajes.

Para fines de este trabajo de investigación, resulta de particular interés resaltar, cómo en la cultura se van instalando sistemas de organización que aunque primitivos, procuran pautas de regulación, introduciendo en este caso en una primera instancia la prohibición del incesto; otra característica importante revela la peculiaridad de sustituir el parentesco sanguíneo por el totémico.

En este sentido Freud (2007) cita a Lang cuando afirma que: "...se asemeja en esto a lo que hizo la Iglesia Católica al extender a los primos la prohibición de casarse entre sí, que desde siempre regía para los hermanos, e inventar, además, el grado de parentesco espiritual [padrinos y ahijados]" (p.19).

Explicita el significado de tabú, siguiendo dos direcciones contrapuestas: "Por una parte, nos dice <<sagrado>>, <<santificado>>, y por otra, <<ominoso>>, <<peligroso>>, <<prohibido>>, <<impuro>>" (Freud, 2007, p. 27).

Precisa más adelante en relación a los planteamientos de Wundt, que la expresión compuesta <<horror sagrado>>, equivaldría en muchos casos al sentido del tabú. El tabú sería: "...el código legal no escrito más antiguo de la humanidad. Universalmente se supone que el tabú es más antiguo que los dioses y se remonta a las épocas anteriores a cualquier religión" (p. 27).

Los peligros que nacen de la violación de un tabú, son conjurados mediante acciones expiatorias y ceremonias de purificación. En este sentido, el tabú sería el miedo al poder demoníaco que se le adjudica al objeto tabú; ahora bien, los demonios al igual que los dioses, son creaciones de las fuerzas anímicas del hombre; que han sido creados por algo y desde algo. Son prohibiciones que se han conservado de generación en generación, por efecto de la tradición sustentada por la autoridad parental y social. Se deriva en consecuencia, que ante los tabú, se tiene una actitud ambivalente, ya que en lo inconsciente

les gustaría violarlos, pero al mismo tiempo temen hacerlo, siendo este más intenso que el placer. Así, en la base de la obediencia al tabú, hay una renuncia, donde la apetencia prohibida se desplazará hacia otra cosa (Freud, 2007).

De este modo, entender el tabú permite una aproximación a la naturaleza y la génesis de lo que sería la conciencia moral, donde tras su violación lo que aparecería es la conciencia de culpa, entendiendo así lo que constituye entre otras cosas, el desarrollo de la cultura. Sobre la interrogante de la necesidad de prohibir las inclinaciones naturales, hace referencia al incesto, y como pareciera que el instinto natural pulsiona hacia el mismo, entonces plantea que si la ley sofoca esta pulsión, así como a otras pulsiones naturales, es porque la intelección de los hombres civilizados señala que la satisfacción de estas pulsiones, perjudicarían a la sociedad (Freud, 2007).

La primera operación teórica del ser humano, fue la creación de los espíritus, donde ante el híperpoder de la muerte, el hombre cede a los espíritus una parte de su omnipotencia, sacrificando un fragmento del libre albedrío de su obrar; constituyéndose en un primer reconocimiento de la necesidad a la que hace frente el narcisismo humano.

En pertinencia sobre la relación entre la emergencia de la religión y su incidencia en la subjetividad Freud (2007) plantea que:

Las neurosis muestran por una parte concordancias llamativas y profundas con las grandes producciones sociales del arte, la religión y la filosofía, y por otra parte aparecen como unas deformaciones de ellas. Uno podría aventurar la afirmación de que una histeria es una caricatura de una creación artística; una neurosis obsesiva, de una religión; y un delirio paranoico de un sistema filosófico. Esta divergencia se reconduce en último análisis al hecho de que las neurosis son formaciones asociales; procuran lograr con medios privados lo que en la sociedad surgió por el trabajo colectivo (p. 78).

Estos planteamientos develan, como ciertas creencias sociales resultan en una solución al manejo de aquello que produjo horror en los humanos primitivos; y dan cuenta de la vigencia en la actualidad de las instituciones de orden social, así como de la necesidad de regular y encauzar lo pulsional. Las neurosis muestran el padecimiento como algo constitutivo desde la subjetividad, no sin las marcas de los imperativos sociales.

Resulta de interés detallar otras conexiones que establecen una línea de continuidad entre tótem y tabú y la religión, en este caso, cristiana. Un punto de vista que aporta el psicoanálisis en retrospectiva para el entendimiento de estas conexiones, es interpretar que el tótem no es más que un sustituto del padre, siendo así, una primera forma de éste, y el Dios una forma posterior en la que el padre recupera su figura humana (Freud, 2007).

A este respecto plantea Freud (2009) que el desvalimiento de los seres humanos permanece, así como la añoranza al padre y los dioses; ya que estos retienen una triple misión: "...desterrar los terrores de la naturaleza, reconciliar con la crueldad del destino, en particular como se presenta en la muerte, y resarcir por las penas y privaciones que la convivencia cultural impone al hombre" (p. 18).

Esto lleva a poner de relieve el estatuto de las representaciones religiosas a nivel psicológico; entendidas como enseñanzas, enunciados sobre hechos y constelaciones de la realidad exterior (o interior), que comunican algo que por si solo no se ha descubierto y demanda creencia. Sería como esa respuesta inmediata que surge ante lo no sabido concerniente a la realidad interna o externa.

Un ejemplo que cita Freud (2007) alude a las clases escolares, precisa que se caracterizan por tales enseñanzas que demandan creencia, a pesar de la falta de evidencias. Entonces, cabría retomar la época en que se crearon las doctrinas religiosas y la clase de hombres que las crearon; donde sabemos de antemano que el saber no estaba tan avanzado

como en los tiempos actuales; de hecho, se pudiera decir, estaba en pleno inicio, partiendo de la ignorancia plena.

La cultura esta edificada sobre estas doctrinas religiosas, donde si se enseña que no existe un Dios omnipotente e infinitamente justo, ni un orden divino del mundo; entonces los seres humanos se sentirán descargados de toda obligación de obediencia a la cultura; y cada uno exento de inhibición y de angustia, seguirá sus pulsiones egoístas y asociales, totalmente en contra de lo que implica la cultura (Freud, 2009).

En síntesis, surge la idea de creencia en algo o en alguien ante la necesidad que hace frente el narcisismo humano ante el híperpoder de la muerte, y en general de la naturaleza; se crea entonces la idea de espíritus y dioses que sirvan de regulación, amparo y protección. A través del tabú, se instituye la prohibición en respuesta al horror al incesto y a la muerte; a sabiendas de que las prohibiciones de no operar generarían el caos; volviéndose en señales de civilización y progreso.

Lacan (2005) en relación a la reflexión de Freud en Tótem y tabú plantea que:

En el punto en que nos encontramos, veo al hombre sobre determinado por un *logos* que está en todas partes, donde también se encuentra su *ananke*, su necesidad. Este *logos* no solo no es una superestructura, sino que constituye más bien una subestructura, puesto que sostiene la intención, articula en él la falta del ser y condiciona su vida de pasión y sacrificio (p. 41).

En este mismo sentido, la reflexión también gira en torno de la función del objeto fóbico y lo sitúa en el camino de la función del Padre. “Esta constituye, en efecto, un punto de viraje entre la preservación del deseo, su omnipotencia...y el principio correlativo de una prohibición, sostén de ese deseo puesto a distancia” (pp. 36, 37).

Al hilo del interés de este apartado, que se resume en la interpretación de Freud sobre la religión, ubicando el saber en el Padre en el nombre de una prohibición que sirva de regulación; se va un poco más allá precisando lo que Lacan dice sobre la interpretación de Freud al respecto y lo que sería su punto de vista sobre la religión.

En respuesta a la pregunta sobre el triunfo de la religión, Lacan (2005) plantea:

...la religión es inagotable... lo real se extenderá, y la religión tendrá entonces muchos motivos para apaciguar corazones. La ciencia que es lo nuevo, introducirá montones de cosas perturbadoras en la vida de cada uno... Y la religión dará sentido a las pruebas más curiosas, esas en las que los propios científicos comienzan a experimentar un poquito de angustia (p. 79).

Esta cita permite retomar la idea de “apaciguamiento de los corazones” en sintonía con la función del mito en su momento histórico; es como si fuera este tipo de saber, el que tiene que ver con dar sentido a lo real de la naturaleza, a lo real de la ciencia, el que es capaz de apaciguar las ansias a nivel colectivo, en tanto creencia que sostiene una verdad.

Pero, en relación al manejo de la religión y de la ciencia del campo de lo incomprensible, Lacan (2005) dice:

Hay cierto descaro en la manera en que la ciencia se desembaraza de un campo cuya carga no se entiende por qué aliviaría tan fácilmente. Asimismo, desde hace algún tiempo y demasiado a menudo para mi gusto, la fe deja a la ciencia el cuidado de resolver los problemas cuando las preguntas se traducen en un sufrimiento algo difícil de maniobrar (p. 32).

En lo que concierne entonces a lo que no se entiende bien y a las respuestas que no son bien recibidas, quedaría por fuera del campo del sentido; se trata de un sentido con claras limitaciones pero de complejo hacer.

A propósito de ese “sufrimiento algo difícil de maniobrar” Lacan (2005) plantea que lo que está en la base del hombre es el lenguaje, y agrega:

En la escritura judía, la Escritura santa, se ve claramente para qué sirve el verbo haya estado no al principio sino antes del principio...Dios enseñó a Adán a nombrar las cosas. No le dio el verbo porque sería una empresa demasiado importante, le enseñó a nombrar... Yo estoy a favor de San Juan y de su <<Al principio era el Verbo>>, pero es un principio enigmático...el drama solo comienza cuando el Verbo está en el asunto, cuando éste se encarna...las cosas empiezan a andar francamente mal (pp. 88, 89).

Se tiene por un lado el sentido, devenido del nombrar y que procura un orden; del lado del Verbo y del encarnar... ¿viene el caos? Más adelante se detallará esta relación primordial y sus consecuencias en el efecto de lo que sería asumir determinada posición subjetiva en la cultura.

**1.2.4 La ciencia moderna.** Otro paso adelante en la cultura de la mano de la filosofía y en paralelo con la religión, fue la ciencia donde el énfasis era el biologicismo y el fisicalismo; procurando explicar el mundo y la vida bajo estos enfoques.

Heidegger (1996) en el artículo de 1938 titulado: La época de la imagen del mundo, plantea “...si conseguimos alcanzar el fundamento metafísico que fundamenta la ciencia como ciencia moderna, también será posible reconocer a partir de él la esencia de la era

moderna en general” (párr. 9). Para esto es preciso indagar sobre la interpretación de lo ente y la concepción de verdad para la época.

Según su punto de vista uno de los fenómenos esenciales de la Edad Moderna es su ciencia, así como la técnica mecanizada. “...si queremos llegar a captar la esencia de la ciencia moderna, debemos comenzar por librarnos de la costumbre de distinguir la ciencia moderna frente a la antigua únicamente por una cuestión de grado desde la perspectiva de progreso.” (párr. 9). Así, es preciso abrir la reflexión para entender cómo un conocimiento, y un método se constituyen para una determinada época.

Sobre la concepción de lo ente, plantea que la esencia de la ciencia para este momento histórico, es la investigación; donde el proyecto va marcando el modo en que el proceder anticipador del conocimiento debe vincularse al sector abierto. “...el propio conocer, como proceder anticipador, se instala en un ámbito de lo ente, en la naturaleza o en la historia” (párr. 10)

Es como si los conocimientos previos que determinan un proceso de investigación, a su vez, marcan y determinan lo que se va a encontrar, estableciendo relaciones de conexión y confirmación de los resultados, como criterio de “progreso”. Es decir, el progreso de una investigación sería dado por la coincidencia del proyecto con lo que se investiga. Sería en parte, ¿buscar lo que de algún modo se sabe?...

En aras de la objetividad, plantea Heidegger (1996) que: “La fijación de los hechos y la constancia de su variación como tal, es la regla. Lo constante de la transformación en la necesidad de su transcurso, es la ley” (párr. 13). Se da a posterior un proceso de aclaración que se constituye de dos lados, uno donde se fundamenta algo desconocido por medio de algo conocido, que al mismo tiempo garantiza eso conocido por eso desconocido. Esto sucede a través de la exploración o el examen. Así, la meta del conocimiento es la del



experimento, que parte de la base poniendo una ley; y mientras más exactamente se haya proyectado el rasgo fundamental de la naturaleza, tanto más exacta será la posibilidad del experimento.

Insiste en la no correspondencia o comparabilidad entre la ciencia moderna y la antigua, ya que cada una responde a concepciones sobre la realidad que constituyen modos diferentes para abordarla. A este respecto, plantea que en el caso de las ciencias históricas del espíritu: “el equivalente de este experimento de la investigación de la naturaleza es la crítica de las fuentes. Este nombre designa aquí al conjunto constituido por la búsqueda, selección, confirmación, valoración, preservación e interpretación de las fuentes (párr. 15)” La explicación se mide por el rasero de lo habitual y lo estándar.

El decisivo despliegue del moderno carácter de empresa de la ciencia acuña según Heidegger (1996) otro tipo de hombres, donde desaparece el sabio, y queda sustituido por el investigador que trabaja en algún proyecto de investigación; son los proyectos y no el cuidado de algún tipo de erudición los que proporcionan a su trabajo un carácter riguroso. Afirma al respecto: “El investigador se ve espontánea y necesariamente empujado dentro de la esfera del técnico en sentido esencial. Es la única manera que tiene de permanecer eficaz y, por lo tanto, en el sentido de su época, efectivamente real” (párr. 20).

Se puede apreciar, como de alguna manera la concepción del mundo para cada época va determinando el tipo de hombre que se espera para el discurso dominante. Se hace énfasis en la idea del investigador ya no como sabio sino como técnico; aspecto que se generaliza a campos como la ciencia, como lo es el caso de la psicología y de la educación, entre otros posibles; se trae a colación estos, donde la experiencia de trabajo en red da cuenta de la preponderancia del saber técnico; en el caso de la psicología se pudiera pensar por ejemplo en el *coaching* y el *mindfulness*; y en el caso de la educación se

pudiera pensar en la función prevalente del educador social, del psicopedagogo o incluso del psicólogo en una psicologización de la educación que se extravía de su foco de enseñar.

Prevalece en la actualidad el proyecto, el método y la técnica, sobre la reflexión crítica; teniendo una gran acogida social, que no da espacio a los cuestionamientos. El ánimo de la reflexión de estas líneas no pretende desmerecer esta concepción, lo que enfatiza es su generalización a un enfoque dominante que comanda el hacer profesional.

Para Heidegger (1996) el proceder anticipador y la objetivación de lo ente resultante de las planificaciones previas, es lo que denota al sistema de la ciencia moderna; precisa más específicamente:

Cuanto más exclusivamente se reduzca la ciencia a la puesta en marcha y control de su modo de trabajo, tanto más libres de toda ilusión se concentrarán estas empresas en centros e institutos de investigación especializados... La ciencia se convierte en investigación única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado en certeza de representación. Lo ente se determina por vez primera como objetividad de representación y la verdad como certeza de la misma en la metafísica de Descartes... Toda la metafísica moderna, incluido Nietzsche, se mantendrá dentro de la interpretación de lo ente y la verdad iniciada por Descartes (párr. 21).

Al hilo de estas ideas, se retomará una puntualización de Freud (2009) sobre la necesidad de las representaciones religiosas; éstas se tratan de ilusiones, de cumplimientos de deseos, intensos y urgentes de la humanidad, y el secreto de su fuerza es justamente, la fuerza de estos deseos. “Los enigmas del mundo se revelan a nuestra investigación solo lentamente; son muchas las preguntas que la ciencia no puede responder aún” (p. 31).

Si se asume la ciencia como un procedimiento de control que procura certezas, queda excluida de cualquier posibilidad de ilusión, que quizá para el campo de la medicina sea muy útil, pero es de carácter ético pensar en su aplicación para las ciencias humanas. De ahí la necesidad para estas últimas, de que más allá de objetivar y controlar la realidad exterior, se dé lugar a las representaciones religiosas o a esas creencias, para aquello que la ciencia no puede abarcar.

El problema sería tratar de distinguir la ciencia y la pseudo – ciencia, y no tanto de cuestionar cuándo es verdadera una teoría: “...sabiendo muy bien que la ciencia a menudo se equivoca y que la pseudo – ciencia a veces da con la verdad.” (Popper, 1953, p. 57). Se insiste en este punto para retomar qué estatuto de verdad está en juego para la ciencia.

Se distingue a la ciencia por su método empírico, esencialmente inductivo, que parte o de la observación o del experimento. Popper (1953) pone esta verdad en referencia a la atmósfera de su época, y dice:

Después del derrumbe del Imperio Austriaco se había producido una revolución en Austria: el aire estaba cargado de lemas e ideas revolucionarias, y de nuevas y audaces teorías. Entre las teorías que me interesaban, la teoría de la relatividad de Einstein era, sin duda, la más importante. Otras tres eran la teoría de la historia de Marx, el psicoanálisis de Freud y la llamada ‘psicología del individuo’ de Alfred Adler (p. 58).

Estos aspectos han ayudado a esclarecer la noción de ciencia para la época y la incursión del psicoanálisis entre otras teorías. A pesar de que estas tres teorías se presentaban como ciencias, tenían más elementos en común con los mitos primitivos, a

pesar de su aparente poder explicativo y su efecto de abrir los ojos a una nueva verdad oculta (Popper, 1953).

Se verá más adelante, como si bien es cierto, que el psicoanálisis en sus inicios intenta formalizarse como una ciencia, se va separando de este ideal, y se constituye con el método clínico que lo sitúa en otro ámbito diferente que el del saber mítico.

Es así, como más que tratarse de un problema de valor de significado o de sentido en relación a estas teorías “metafísicas”, se debía tratar de un problema de demarcación; donde el criterio de refutabilidad es una solución, ya que sostiene que para ser colocado un enunciado en el rango de científico debe ser susceptible de entrar en conflicto con observaciones posibles o concebibles (Popper, 1953).

Tiene lugar una época caracterizada por la objetividad, el experimento, la técnica y el control, entre otros aspectos; donde el saber posible para las ciencias metafísicas se efectúa en términos de Popper en la comprobación y en la refutabilidad. Cabe la pregunta ¿Qué comprobación y qué refutabilidad para el psicoanálisis hoy?; ¿Sería pertinente hablar de un problema de demarcación para el psicoanálisis hoy en día?

Todo este saber relativo a la ciencia se despliega fundamentalmente sobre la naturaleza, pero como se dijo en párrafos anteriores, busca una generalización a otras ciencias que procuran entrar en la cultura bajo estos lineamientos, o más bien bajo esta pretensión; destituyendo con su imposición técnica otros tipos de saberes. Sería pretender un máximo de saber y control, dejando de lado la creencia y la ilusión... ¡Riesgo para la sociedad!, cuando se sabe que no todo está bajo el control de la ciencia.

A propósito de esta penetración en la cultura de la ciencia y sus consecuencias, Lacan (2005) plantea:

Aparece la importancia decisiva del discurso de la ciencia llamada física, y lo que plantea la cuestión de una ética a la medida de un tiempo especificado como nuestro tiempo (...) El discurso de la ciencia desenmascara que ya no queda nada de una estética trascendental por lo que se establecería un acuerdo, aunque estuviera perdido, entre nuestras instituciones y el mundo. La realidad física (...) se revela como plena y totalmente inhumana (...) Conocemos lo que ocurre con la Tierra y el cielo, uno y otro están vacíos de Dios, y se trata de saber qué hacemos aparecer en las disyunciones que constituyen nuestras técnicas” (p. 49).

Se presenta la cuestión de la ética en relación a la medida de un tiempo específico; justamente unas líneas más arriba se hablaba del riesgo para la sociedad de asumir que el saber esté supeditado al control de la ciencia, cuando se reconoce el carácter inhumano de la realidad física; resulta curioso el carácter que Lacan da de disyunción y lo que se hace aparecer en su lugar como las técnicas.

Freud habla de tres tareas imposibles, gobernar, educar y psicoanalizar<sup>1</sup>, Lacan (2005) las retoma en esta conferencia y en relación a la posición del científico dice: “Se trata así mismo de una posición imposible, solo que la ciencia no tiene aún la menor idea, y esta es su suerte. Recién ahora los científicos empiezan a tener crisis de angustia” (p. 73).

Unas líneas más adelante precisa:

... comienzan a tener una leve idea de que podrían fabricarse bacterias resistentes a todo, que ya no se podrían detener, y que probablemente limpiarían de la faz de la Tierra todas esas porquerías, en particular humanas, que la habitan. Entonces, de pronto experimentaron una crisis de responsabilidad y embargaron cierto número de investigaciones (p. 74).

---

<sup>1</sup> Airchhorn, A; (2006). Juventud desamparada. Editorial Gedisa. España.

¿La dimensión ética de la posición del científico, según plantea Lacan en esta conferencia, pasaría por asumir la ciencia como una tarea más dentro de las tareas imposibles? ¿Qué implicaciones traería esto como consecuencia?

A estas precisiones sobre la ciencia se suma lo tecnológico, entendido como las herramientas que favorecen el cálculo y les confieren un estatuto de saber a la literalidad del número, según Laurent (2011):

La tecnología ofrece a las burocracias contemporáneas una potencia de cálculo sin igual. La ilusión científicista consiste en soñar que un día, pronto, será posible calcular todo de una actividad humana reducida a comportamientos objetivables (...) La acumulación de datos hace enloquecer de una locura particular. Alimenta el sueño de saber todo de cada uno y de poder calcular lo que el otro quiere. La extensión de esta utopía en el campo de la medicina consume la ‘medicina basada en la evidencia’ en la que, sin referencia al saber clínico como tal, expertos estadísticos calculan mediante la comparación de muestras homogéneas las variables que aseguran el éxito o el fracaso de los tratamientos (párr. 1).

Adquiere relevancia el cálculo y en consecuencia el número; pero aun así se habrá de destacar la postura de Servan – Schreiber (2014) en relación a las leyes y su utilidad; en particular en relación al valor estadístico de la mediana advierte:

...no existe en la naturaleza ninguna regla fija que se aplique a todo del mismo modo (...) la variedad es la esencia misma de la Naturaleza (...) la mediana es una abstracción, una <<ley>> que la mente humana trata de imponer a la variada profusión de casos individuales (p. 43).

Para este autor las estadísticas son mera información, no una condena; aspecto que deja en entredicho el estatuto el valor del número como verídico, al menos en lo relativo a la enfermedad del cáncer, contexto en el que se desarrollan estos artículos. Se piensa, y es una hipótesis que es un asunto extrapolable a lo medible relativo a lo humano. Queda en tensión el valor del número cuando se le da un estatuto de verdad, idea que será trabajada más adelante.

### **1.3 Consideraciones a propósito del saber y el malestar en la cultura**

**1.3.1 El psicoanálisis.** Sobre la base de los lineamientos trabajados hasta ahora, se puede apreciar cómo se va estableciendo un contexto para el psicoanálisis. Se profundizará en los aspectos que dieron pie a sus fundamentos.

El momento histórico en que el saber psicoanalítico se constituye se da en un campo epistémico en plena revolución. “Lo que está en juego epistemológicamente se cristalizó en particular en una querella memorable que moviliza muchas pasiones teóricas: la querella de los métodos (...) motivada por el ascenso de las ciencias llamadas del hombre o del espíritu, a ‘ciencias morales’ (p. 41). Para distinguir las ciencias de la naturaleza de las de la esfera de la historia, se imponen dos fines diferentes, explicar y comprender, respectivamente (Assoun, 2001).

Es en 1883 en el momento que Freud inicia su práctica médica y estalla la querella, Assoun (2001) refiere a Rickert y Windelband ya que son lo que trazan una delimitante entre ‘ciencias de la cultura’ y ‘ciencias de la naturaleza’, ‘ciencias nomotéticas’ y ‘ciencias ideográficas’ (p. 43).

Por otro lado, a nivel histórico, Freud estuvo influenciado por tres contextos que dan cuenta de la cultura de consumo, se puede ubicar la época de Freud entre el Antiguo régimen, el Capitalismo de producción y el Capitalismo de consumo. El progreso de la ciencia y la industrialización, entre otros muchos factores dan cuenta de los avances de la cultura (Marinas, 2001).

El Antiguo Régimen se caracteriza por un modo de identidad basado en el linaje; el Capitalismo de Producción, se caracteriza por su identificación como ciudadano liberal y progresista dedicado a la ciencia; y el Capitalismo de Consumo, que se balancea entre el mandato productivista y el mandato de consumo (Marinas, 2012).

Es en este contexto, que Freud sitúa al psicoanálisis como ciencia de la naturaleza, planteándose que tratándose de científicidad, solo se puede hablar de esta. Sin preocuparse mucho por los métodos, incluye la interpretación como una variante de la explicación; y trata de elucidar el nexo objetivo entre el contenido manifiesto y el contenido latente del sueño, donde este último añade a lo inefable del significado la eficiencia material de la causa (Assoun, 2001).

Según este autor esto se puede verificar en la psicopatología freudiana:

La atención sutil a la idiosincrasia del lapsus o del síntoma neurótico nunca se emancipa del planteamiento que tiende a subsumir lo particular en su determinante. El genial ‘sentido clínico’ de Freud nunca transgrede su imperativo explicativo, que ordena no detenerse antes de haber localizado al *nexus* del acontecimiento con el proceso, lo cual apoya el olfato clínico en un ‘objetivismo’ riguroso, uniendo sentido y proceso en una búsqueda obstinada de una especie de *causalidad semiológica* (p. 45).



Para poder situar mejor las coordenadas epistemológicas del psicoanálisis y del contexto de su surgimiento, se verá porqué el énfasis está en objetivar esa especie de causalidad semiológica.

En este sentido Assoun (2005) precisa el estatuto del saber cuándo afirma:

No carece de utilidad el recordar (...) la significación de los términos que, en la lengua alemana, definen el registro de la ‘cientificidad’, solo para discernir lo que Freud pretende significar, primero, a título de usuario de la lengua común y, luego, a título personal (...) En el término wissenschaft, aparece la palabra Wissen (saber), que constituye su raíz (...) es ‘tener algo en la memoria’ o ‘en la conciencia’, ‘tener conocimiento de algo’, por haberlo vivido y/o aprendido, de modo tal que se lo pueda aplicar y expresar (...) es por lo tanto, un cierto estado de saber (...) Pero también es más precisamente, un ‘sistema de conocimientos metódicamente seguros, de conocimientos y de ‘enunciados’ ordenados, sobre un cierto dominio objetivo” (p. 67).

Se enunciarán las tesis fundamentales de acuerdo a Assoun (2005) sobre la problemática propiamente freudiana de la científicidad del psicoanálisis:

1.- El psicoanálisis solo tiene significación en el horizonte de la ‘ciencia’, de modo tal que la reivindicación de la científicidad es una condición sine qua non de definición de psicoanálisis en cuanto tal, o sea, como ‘ciencia del inconsciente’.

2.- El psicoanálisis se ubica en la familia de las ‘ciencias de la naturaleza’, de modo tal que la ‘cientificidad’ que reivindica es la de las ciencias llamadas ‘de la naturaleza’.

3.- El psicoanálisis, al adherirse al ideal de cientificidad, rechaza la afiliación a las ‘concepciones del mundo’... en otras palabras...el psicoanálisis adhiere con exclusividad a la ‘concepción del mundo’ propiamente científica (p. 68).

Se puede apreciar, como Freud ubica al psicoanálisis como un saber, con reglas de funcionamiento propias y referencias específicas; diferenciándose de los demás saberes producidos anteriormente, del afán de acabamiento de los mismos; protegiéndose de esa tentación (Assoun, 2001).

Resulta de particular interés para este trabajo, resaltar este carácter inacabado que caracteriza al saber psicoanalítico; así como, el carácter inefable del contenido latente. Se pudiera decir, que estos aspectos dan cuenta de la complejidad de la construcción del saber psicoanalítico y de la necesidad del trabajo de lo singular de cada caso.

Decir que existe una ciencia del inconsciente, permite apartar al psicoanálisis de las posiciones no científicas, como la filosófica y la literaria, aunque ambos discursos hayan estado en condiciones de anticiparlo. Esta ciencia implica el saber de los procesos inconscientes, fundamentados en el estudio de las formaciones inconscientes, cuyo modelo y camino real lo proporciona la interpretación de los sueños (Assoun, 2005).

Según el mismo autor citando a Freud en este momento se da:

...la ‘promoción’ de la techne a la episteme: “En su origen denominación de un cierto procedimiento terapéutico [la palabra psicoanálisis] ha pasado a ser hoy también el nombre de una ciencia, la de lo psíquico inconsciente. Ahora bien, gracias a la ‘ciencia de los sueños’, el psicoanálisis pasó de la categoría de método terapéutico a la de psicología profunda (p. 70).

Lo que caracteriza al psicoanálisis es lo real inconsciente de su contenido psicosexual, de aquí deviene la adhesión al pensamiento causalista, Freud desdeña los recursos del comprender en un sentido de la escritura singular al modo de la tradición hermenéutica, que producirían la economía de explicar el proceso que da cuenta de la singularidad del síntoma (Assoun, 2005).

Desde estos supuestos el psicoanálisis como ciencia natural se apoya en unos conceptos fundamentales, uno de los más esenciales es el de pulsión, donde mediante la empiria se procura un completamiento progresivo a través de la clínica psicoanalítica. Por su parte, las ciencias exactas parten de la descripción de fenómenos para luego ordenarlos en conjuntos (Assoun, 2005).

Según este mismo autor, “Al introducir el inconsciente en la psicología, es evidente que Freud problematiza el cogito cartesiano, que se apoya en la primacía de la ‘autopercepción’ y de la ‘apercepción’ (p. 86).

Assoun (2005) trae la afirmación de Freud para situar que: “Toda ciencia de la naturaleza desemboca en una suerte de mitología (...) Nosotros tenemos nuestra mitología, que es la teoría de las pulsiones” (p. 22). Reconoce que no ocurre de otro modo hoy refiriéndose a la física en particular a Einstein. La insistencia de Freud vía la racionalidad no trata de objetivizar y elevar al psicoanálisis al estatuto de lo cuantificable, quizá el mayor aporte es haber construido un mito de las pulsiones como algo que organiza la sin medida.

Hasta aquí según Assoun (2005) se ubica un procedimiento, en tanto saber hacer, y un método de tratamiento, en tanto forma de saber empírico que pretende incidir en lo patológico; estos dos aspectos no son suficientes para caracterizar al psicoanálisis como ciencia. Pero el psicoanálisis es también una serie de ideas psicológicas adquiridas en ese

camino que crecen hasta formar una nueva disciplina científica. “El psicoanálisis al reunir las ‘concepciones psicológicas’ con el fundamento de su experiencia ‘psicológica’, puede pretender al final, su constitución como nada menos que una ciencia nueva” (p. 75).

En continuidad con el desarrollo de los párrafos anteriores, en el texto de 1915 Pulsiones y destinos de pulsión, se puede apreciar como Freud (2010) responde a esa demanda de la época:

El comienzo correcto de la actividad científica consiste más bien en describir fenómenos, que luego son agrupados, ordenados e insertados en conexiones. Ya para la descripción misma es inevitable aplicar al material ciertas ideas abstractas que se recogieron de alguna otra parte, no de la sola experiencia nueva (...) En rigor poseen entonces el carácter de convenciones, no obstante lo cual es de interés extremo que no se las escoja al azar, sino que estén determinadas por relaciones significativas con el material empírico, relaciones que se cree colegir aún antes que se las pueda conocer y demostrar... Pero el progreso del conocimiento no tolera rigidez alguna, tampoco en las definiciones. Como lo enseña palmariamente el ejemplo de la física, también los <<conceptos básicos>> fijados en definiciones experimentan un constante cambio de contenido (p. 113).

Se pone en evidencia la posición de Freud investigador ante el saber, reconociendo que por más objetiva que sea una observación puede estar influida por otras ideas, así como la flexibilidad como requisito para el progreso científico. Aunque para esta época el énfasis estaba puesto en la descripción y explicación de los hechos empíricos, se verá como más adelante se constituye la interpretación como posibilidad de acceso a ese otro material.

Según plantea Ricoeur (1970), el problema de la validez permanecía en la órbita de la filosofía platónica de la verdad y de la ciencia, a las que se oponían como contrarios la verdad y la opinión. Freud vuelve la interpretación un método que sugiere que hay signos que descifrar, constituidos por sueños, lapsus, síntomas, ritos, mitos, arte o simplemente en creencias. La hermenéutica aparece movida por una doble motivación, la voluntad de sospecha y la voluntad de escucha. Se hace manifiesta una crisis del lenguaje que hace que hoy oscilemos entre la desmitificación y la restauración del sentido; aspectos que deberían estar circunscritos en un rodeo de lo que sería un psicoanálisis de la cultura.

La sospecha, como teoría alternativa de la interpretación comienza por la duda de que haya un objeto, se trata pues más bien, de un arrancamiento de la máscara, una interpretación reductora de los disfraces. La escuela de la sospecha adjudicada a Freud, Marx y Nietzsche, se dice considera la conciencia en primer conjunto como falsa. No se trata de un escepticismo, ya que más allá de la destrucción es donde se plantea la cuestión de saber lo que significa pensamiento, razón e incluso fe. Se despeja un horizonte nuevo para la verdad, no solo por la vía destructora, sino por el arte de interpretar (Ricoeur, 1970).

Dar un paso adelante y decir que lo aparentemente real no es lo verdadero, supone una revolución, y de alguna manera creer en que hay un más allá que determina al hombre, otra escena que solo a través de este arte puede revelar un saber de la verdad; no se trata de instalar en la ciudad este arte como modo de tratar el malestar; es una respuesta más que surge en la época donde la ciencia reinaba imponiendo sus saberes (Ricoeur, 1970).

No se trataría del psicoanalista como la figura que al interpretar despliega el saber, se trataría más bien de generar un espacio para construir ese saber más allá. De no ser de este modo, el psicoanálisis entraría en los saberes que procuran la producción de sentido,

imponiendo a todos por igual caminos para encontrar la dicha; perjudicando la posibilidad de elección y en consecuencia de adaptación a la cultura.

En relación a la posición del psicoanálisis con el saber filosófico, Assoun (2005) plantea que Freud no abandona el puerto filosófico, y que reconocería con gratitud una teoría filosófica o psicológica que supiera decirnos qué son las significaciones de las sensaciones, para el psicoanálisis, tan imperativas, de placer y desagrado. Ha entrado al continente oscuro donde:

...el imperativo de placer es precisamente el ‘punto oscuro’ supremo de la *Seelenleben*, expresión que parece retomar aquí todo su alcance de ‘vida del alma’. Y cuando Freud llega al fondo de este enigma, encontrará el significado de la inaudita verdad de un ‘placer’ que tiene su verdad en la muerte, definición posible del *goce* (p. 85).

Hasta ahora se ha podido abrir un panorama para esclarecer ciertos progresos del saber y de la cultura. Dice Freud (2010) en relación al hombre en comparación a otros tiempos que:

En tiempos remotos se había formado una representación ideal de omnipotencia y omnisapiencia que encarnó en sus dioses. Les atribuyó todo lo que parecía inasequible a sus deseos – o le era prohibido-. Es lícito decir, por eso, que tales dioses eran ideales de la cultura. Ahora se ha acercado tanto al logro de ese ideal que casi ha devenido un dios él mismo (...) aunque se pudiera pensar que las épocas futuras traerán más progresos, no harán más que aumentar la semejanza con un dios; y no se puede olvidar que el ser humano no se siente feliz en su semejanza con un dios (p. 90).

En una época donde predomina el orden del sentido producto del saber científico, cabe preguntarse sobre los riesgos de esta concepción del hombre que bajo la pretensión de la completud, y de la sunción del bien y del mal, todo lo puede ser y tener, pero ante lo cual paradójicamente no se siente feliz.

Assoun (2005), a propósito del bien y del mal precisa que:

...la metapsicología no postula ni un 'bien' ni un 'mal' en el orden de la concepción de la vida y de la muerte, sino que describe la mezcla dinámica, en el plano de los 'fenómenos de vida' de esas dos dimensiones (...) El optimismo sería un himno a Eros y Bios, una negación de Tánatos, así como el pesimismo sería una invocación de Tánatos, un olvido de Eros. El psicoanálisis no atribuye el crédito ni a uno ni a otro, ni su divorcio ni su armonía: los muestra en acción, en su conflictividad estructural (...) sería un pensamiento de lo real, que llega a cuestionar la condición filosófica del pensamiento: en esto reside la implicación, a la vez presente y 'atemporal' del psicoanálisis en los 'destinos' del logos...se puede pensar en un efecto filosófico del psicoanálisis (pp. 85 - 86).

Es por esta incidencia que se pudiera pensar en la hipótesis de ¿tomar el psicoanálisis en sí mismo como una herramienta para interpretar la cultura como vía de tratamiento al malestar que ella misma produce?

Lacan (2005) plantea que el psicoanálisis es un síntoma, que forma parte de ese malestar en la cultura del que habló Freud; dice en relación al psicoanálisis:

Nos segregarán sentido a pedir de boca y esto alimentará no solo a la verdadera religión, sino a un montón de falsas (...) el analista solo puede perdurar como síntoma; se verá que se curará a la humanidad del psicoanálisis, a fuerza de ahogarlo en el sentido, se logrará reprimir ese síntoma (p. 80).

Ahora bien, estos planteamientos remiten a una postura imperativa de la religión y de la ciencia, pero se cree, quizá ingenuamente, que aún falta mucho para curar a la humanidad del psicoanálisis. Es verdad que cada vez se hace más difícil dialogar y abrir espacio para otra mirada que permita cuestionar los imperativos de la época. Es en este punto, donde viene la idea de insistir en la vigencia de ese más allá que convoca el psicoanálisis.

Como plantea Marinas (2012) Freud incursiona en el entramado de la cultura en un recorrido crítico que no equivale a la confección de tesis antropológicas o culturalistas, sino al reconocimiento de la otra escena.

En síntesis, cada época genera una forma o formas de saber que permiten comprender y ordenar el mundo y la vida de los seres humanos. A lo largo de la cultura, van surgiendo nuevas formas de progreso, pero con ellas nuevas formas de malestar, ya que más allá del saber y los conocimientos, están las ansias de los ciudadanos que suelen ser tratadas desde la forma de cultura imperante. Freud dará lugar a ese continente oscuro llamado pulsión; que la ciencia procura controlar en el afán de progreso, pero, ¿Cuál es el progreso en juego en la cultura?, ¿Se trata de producir malestar?, ¿Se trataría de ser ella misma un dispositivo de tratamiento y regulación? Más adelante en este mismo capítulo, se indagará en esta conexión malestar en la cultura, síntomas y enfermedades en la época actual.

En lo que concierne al psicoanálisis y al saber que se produce de un análisis llevado hasta el final, en relación a la realización de una obra humana, Lacan (2013) dice:

Entre todas las que se proponen en el siglo, la obra del psicoanalista es tal vez la más alta porque opera en él como mediadora entre el hombre de la



preocupación y el sujeto del saber absoluto. Por eso también exige una larga ascesis subjetiva, y que nunca sea interrumpida, pues el final del análisis didáctico mismo no es separable de la entrada del sujeto en su práctica” (p. 308).

Este punto pone en relieve la formación del analista como un largo proceso de ascesis<sup>2</sup> subjetiva; llama la atención esta referencia que hace alusión a la religión, y por qué su mención justamente en el texto llamado Función y campo de la palabra.

Precisa Miller (2013b) en relación a lo antes expuesto:

Un análisis, en todo caso, no les transmite el psicoanálisis. Se supone que, en el mejor de los casos, los deja en condiciones de ponerse a practicarlo de la buena manera (...) o de una buena manera. Entonces pensamos que Lacan cambió de bando, porque soltó, en forma de suspiro, que correspondía a cada uno reinventar el psicoanálisis” (p. 21).

Explica que se trata de un decir a medias de Lacan, que deja abierto un camino por hacer, donde: “...toca poner allí el acento de verdad, poner allí la puntuación, incluso encadenarlo en un lugar, saber hacer lazo y poder escribir eso, si no como sistema, si no darle un cierre, al menos hacer cadena” (p. 22).

Se reconoce al psicoanálisis como un discurso - esta idea será explicada en el próximo apartado - centrado en un ‘no hay’, por eso es un discurso abierto a una práctica.

---

<sup>2</sup> **ascesis.**

Del gr. bizant. ἄσκησις *áskēsis*; propiamente 'entrenamiento físico'.

1. f. Reglas y prácticas encaminadas a la liberación del espíritu y el logro de la virtud.

Recuperado de: <http://dle.rae.es/?id=3vr0igQ>

El que se pueda constituir una práctica de escucha como experiencia *sui generis* e incomparable, va a depender de que se la pueda aislar de la terapéutica (Miller, 2013b).

El saber en psicoanálisis en caso tal, vemos que apuesta a un valor diferente que el saber tradicional orientado por el principio de la coherencia:

El psicoanálisis lleva en efecto a asignar la verdad más bien a lo incoherente (...) Si jugamos a la etimología, coherencia viene del latín *cohaerere*, que significa algo así como ‘adherir entre sí’. Es la adhesión, la adherencia, el enlace y, en grado sumo, la armonía. Todo eso bajo la égida del prefijo co-, variante de *cum* (‘con’) que indica la reunión, la conexión, la simultaneidad de los elementos y que permite, cuando se adjunta como prefijo (...) formar compuestos (...) que señalan que *eso va con*, que hay lazo (p. 29).

Así, la experiencia analítica supone justamente poder aflojar el imperativo de coherencia en lo que se dice; ya que es muy difícil acceder a lo que está en juego si el sujeto analizante no logra aflojar ese imperativo (Miller, 2013b).

Ardua tarea en una época donde el imperativo de coherencia, se ha vuelto parte al menos en apariencia, del sentido común en cuanto al deber ser, de conciencia moral saben todos, así como de educación... se considera desde esta perspectiva que todo es educable y cualquier persona es capaz de asumir esa tarea. Riesgosa asunción y gran pretensión.

Si bien se puede hablar de desarrollos de la cultura, éstos han traído consecuencias en la subjetividad de la época, según Lacan (2004):

El hombre contemporáneo cultiva cierta idea de sí mismo, idea que se sitúa en un nivel semi – ingenuo, semi – elaborado. Su creencia de estar constituido de tal o cual modo participa de un registro de nociones difusas, culturalmente

admitidas. Puede el hombre imaginar que ella surgió de una inclinación natural, cuando de hecho, en el estado actual de la civilización, le es enseñada por doquier. Mi tesis es que la técnica de Freud, en su origen, trasciende esta ilusión, ilusión que ejerce concretamente una influencia decisiva en la subjetividad de los individuos. El problema entonces es saber si el psicoanálisis se dejara llevar poco a poco a abandonar por lo que en un momento fue vislumbrado o si, por el contrario, manifestará otra vez, dándole nueva vida, su relieve (p. 13).

Esta idea trae a colación la ambigüedad estructural presente desde los orígenes entre verdad y saber; por su parte el psicoanálisis ha participado en su evidente propensión a desconocer el sentido propio de la verdad; revelando así una posición de encrucijada que el psicoanálisis ocupa realmente en un cierto progreso de la subjetividad humana (Lacan, 2004).

**1.3.2 El malestar en la cultura.** La noción de malestar en la cultura aunque fue adjudicada por Freud en 1929, da cuenta de su vigencia en la actualidad. En la introducción al texto, hecha por Strachey, refiere que el título que inicialmente eligió Freud fue La infelicidad en la cultura; también precisa que el principal tema del libro a saber, “el irremediable antagonismo entre las exigencias pulsionales y las restricciones impuestas por la cultura, puede rastrearse en los primeros escritos psicológicos de Freud” (p. 60).

Malestar en la cultura se concibe en este trabajo de investigación como los fenómenos subjetivos que caracterizan en la civilización tendencias de enfermedad, que se definen por cumplir una serie de criterios diagnósticos descritos en manuales como el DSM – 5 (Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales de la Asociación Americana de Psiquiatría -American Psychiatric Association, APA-) que contiene

descripciones, síntomas y otros criterios para diagnosticar trastornos mentales que por tener ese “nombre” que incluye a un porcentaje importante de la población, resulta “socialmente aceptable” en tanto clínicamente aceptado.

Sobre los efectos y los avances de la cultura sobre el conocimiento de los asuntos humanos, Freud (2009) refiere que:

Mientras que la humanidad ha logrado continuos progresos en el sojuzgamiento de la naturaleza, y tiene derecho a esperar otros mayores, no se verifica con certeza un progreso semejante en la regulación de los asuntos humanos; y es probable que en todo tiempo, como en esta época nuestra, muchos hombres se preguntaran si ese sector de la adquisición cultural merecía preservarse. Se creía posible una regulación nueva de los vínculos entre los hombres, que cegara las fuentes del descontento con respecto a la cultura renunciando a la compulsión y a la sofocación de lo pulsional, de suerte que los seres humanos, libres de toda discordia interior, pudieran consagrarse a producir bienes y gozarlos (...) Parece, más bien, que toda cultura debe edificarse sobre una compulsión y una renuncia de lo pulsional; ni siquiera es seguro que, en caso de cesar aquella compulsión, la mayoría de los individuos estarían dispuestos a encargarse de la prestación de trabajo necesaria para obtener nuevos medios de vida (p. 7).

Es como si hasta entonces todo el recorrido concerniente a los problemas del alma, desde el enfoque de la filosofía y la religión, apuntaban a una regulación de los vínculos en la cultura por vías que cegaran las fuentes de descontento. Llama la atención el apunte de Freud sobre el carácter de pregunta que pudo tener en esos tiempos la regulación de los asuntos humanos como adquisición cultural que debía preservarse.

Para apoyar este desarrollo, Freud (2009) plantea que la conservación de la sociedad tiene por premisa que la inmensa mayoría de los seres humanos crean en la verdad de las doctrinas religiosas. El riesgo de enseñar que no existe un Dios omnipotente e infinitamente justo, ni un orden divino del mundo ni una vida futura, hará que cada cual descargado de obligación de obediencia a los preceptos culturales, esté exento de inhibición y de angustia, y así procure seguir sus pulsiones egoístas y asociales, afianzando su poder; así: "...recomenzará el caos que habíamos desterrado mediante un milenario trabajo cultural. Aun cuando uno supiera y pudiera demostrar que la religión no está en posesión de la verdad, debería callar y comportarse como pide la filosofía del 'como si'. ¡Y ello en interés de la conservación de todos! (p. 35).

Pareciera que los medios de vida entendidos como productividad implican una prestación de trabajo que hace dudar al menos a Freud, sobre la disposición de los individuos para hacerse cargo. Los seres humanos libres de toda discordia serían capaces de producir bienes y gozarlos; se tratarían de aspectos de la cultura que son impuestos desde afuera a modo de ideal de bienestar y producción. Esto da juego para pensar sobre los estatutos del bienestar para el sujeto, hasta aquí se trataría de un estado a favor de la cultura, en pro de ella; pero por otro lado habría que pensar si lo que la cultura propone es lo que conviene a los sujetos... en tanto conveniencia para todos los sujetos de la cultura.

La idea que advierte sobre la preservación de los asuntos humanos como adquisición cultural junto a la creencia del estatuto de verdad de la religión, se pueden leer por un lado como una anticipación de la crisis de la sociedad actual. Por otro lado, se puede extraer que Freud concebía la supresión de estos mecanismos como aspectos que empujan a afianzar el poder del hombre y así poner en riesgo los avances hasta entonces

logrados sobre el caos de la cultura. Resulta curioso que advierta sobre estos riesgos justamente en el texto titulado El porvenir de una ilusión.

Al hilo de estas ideas, la palabra “crisis” se ha vuelto el significante más sonado en los últimos años a nivel mundial. En la clínica actual se puede constatar que el efecto crisis, provoca una incertidumbre masiva; existen más depresiones, una notable ausencia de deseo, según cada sujeto; pero incluso los que están más animados, los hipomaníacos, también están marcados. Aparecen síntomas como la toxicomanía en general, donde todo o casi todo, puede transformarse en algo adictivo, el juego, el trabajo, el sexo. Esto trae como consecuencia una mayor prohibición, que produce en el sujeto una creciente voluntad de destrucción (Laurent, 2012).

Desde la perspectiva social se entiende que la civilización regula el goce, de allí que civilización remite a un hacer civil, a transformar en ciudadano, a un hacer sociable. La forma en que se regula el goce y en consecuencia se pudiera decir el malestar, da cuenta de cómo se considera el síntoma en cada momento histórico y cuáles son los tratamientos que recibe (Tizio, 2008).

Para Freud (2009) es difícil apartar de sí la impresión de que:

...los seres humanos suelen aplicar falsos raseros; poder, éxito y riqueza, es lo que pretenden para sí y lo que admiran en otros, menospreciando los verdaderos valores de la vida. Más un juicio universal de esa índole, uno corre el peligro de olvidar la variedad del mundo humano y de su vida anímica (p. 65).

Se pudiera agregar la eficacia y la productividad como imperativos que comandan el orden social de nuestros tiempos; donde una demanda de hacer bien las cosas en el menor tiempo posible, conjuga una cuestión característica de nuestra época. Sería

interesante retomar cuáles son esos verdaderos valores de la vida, para los cuales no hay mucho tiempo de pensar, ya que este acto en muchos casos se considera una pérdida de tiempo; prevalece el actuar rápido y ¿bien?, vs. el detenerse a pensar para actuar.

Para Freud (2009) la vida en sí misma es complicada, en sus palabras:

La vida, como nos es impuesta, resulta gravosa: nos trae hartos dolores, engaños, tareas insolubles. Para soportarla no podemos prescindir de calmantes. (<<Eso no anda sin construcciones auxiliares>>), nos ha dicho Theodor Fontane)...Los hay, quizá, de tres clases: poderosas distracciones, que nos hagan valuar en poco nuestra miseria; satisfacciones sustitutivas, que la reduzcan, y sustancias embriagadoras que nos vuelvan insensibles a ellas. Algo de este tipo es indispensable (p. 75).

Pareciera que la manera de afrontar la vida requiere de construcciones auxiliares, pero ¿De dónde provienen?, ¿Son universales?, ¿Conciernen a los seres humanos o a la cultura proveerlas?... Dice Voltaire “A las distracciones...deja resonando el consejo de cultivar cada cual su jardín” (Freud, 2009, p. 75).

Plantea a continuación que una tal distracción lo es la actividad científica. En relación a las satisfacciones que ofrece el arte precisa que a pesar de ser ilusiones respecto de la realidad, no dejan de ser menos efectivas psíquicamente “merced al papel que la fantasía se ha conquistado en la vida anímica” (p. 75). Sobre las sustancias embriagadoras comenta que influyen sobre el cuerpo alterando el quimismo.

Esta reflexión lleva a Freud (2009) a establecer lo siguiente: ¿Qué es lo que los seres humanos mismos dejan discernir por su conducta, como fin y como propósito de su vida?... a lo que responde:

...no es difícil acertar con la respuesta: quieren alcanzar la dicha, conseguir la felicidad y mantenerla. Esta aspiración tiene dos costados, una meta positiva y una negativa: por una parte quieren la ausencia de dolor y de displacer; por la otra, vivenciar intensos sentimientos de placer (p. 76).

Es el programa del principio de placer el que fija su fin a la vida... “es absolutamente irrealizable, las disposiciones del Todo -sin excepción- lo contrarían; se diría que el propósito de que el hombre sea <<dichoso>> no está contenido en el plan de la <<Creación>>” (p. 76).

En cuanto a la felicidad precisa que corresponde a:

...la satisfacción más bien repentina de necesidades retenidas, con alto grado de éxtasis, y por su propia naturaleza solo es posible como fenómeno episódico. Si una situación anhelada por el principio del placer perdura, en ningún caso se obtiene más que un sentimiento de ligero bienestar; estamos organizados de tal modo que solo podemos gozar con intensidad el contraste, y muy poco el estado (p. 76).

No es asombroso entonces que bajo la presión de posibilidades de sufrimiento, a nivel psíquico, los seres humanos: “...suelan atemperar sus exigencias de dicha, tal como el propio principio de placer se transformó, bajo el influjo del mundo exterior, en el principio de realidad, más modesto...” (p. 77).

En el apartado II de El malestar en la cultura, Freud (2009) propone varias vías, métodos o tareas para encontrar el efecto calmante; pero antes de pasar a los mismos, introduce el apartado explicando la relación del hombre y su religión, citando a Goethe:



“<<Quien posee ciencia y arte, tiene también religión; y quien no posee aquellos dos, ¡pues que tenga religión!>>” (p. 74).

Se opone la religión a las dos realizaciones supremas del ser humano, siendo compatibles o sustituibles entre sí en cuanto a su valor vital. El arte ofrece satisfacciones sustitutivas como se verá más adelante. Hacer referencia en la introducción a la religión se puede pensar, le da un estatus de efecto calmante, pero en el fondo ¿quizá insuficiente y necesariamente compatible o sustituible?

A propósito de esta relación entre el hombre y su religión, para Hessen (1989) existe una profunda afinidad entre la filosofía, el arte y la religión como esferas de la cultura; según plantea las tres están unidas por un lazo común, su objeto. “Ante la poesía, la religión y la filosofía, se presenta el mismo misterio del universo y de la vida” (p. 11). Anhelan resolver el misterio presentando una interpretación de la realidad inventando una concepción del universo.

Entre los métodos que presenta Freud (2009) llaman la atención y resultan de interés para este trabajo de investigación, se hará referencia haciendo mención de modo esquemático:

***La tarea de evitar.*** A este respecto Freud (2009) dice:

...no es asombroso que se consideren dichosos si escaparon a la desdicha, si salieron indemnes del sufrimiento, ni tampoco dondequiera, universalmente, la tarea de evitar éste relegue a un segundo plano la de la ganancia de placer. La reflexión enseña que uno puede ensayar resolver esta tarea por muy diversos caminos, todos han sido recomendados por las diversas escuelas de sabiduría de la vida, y fueron también emprendidos por los seres humanos.

Una satisfacción irrestricta de todas las necesidades quiere ser admitida como la regla de vida más tentadora, pero ello significa anteponer el goce a la precaución, lo cual tras breve ejercicio recibe su castigo (p. 77).

Otros métodos proponen directamente la evitación de displacer por diferentes vías dependiendo si la fuente es interna o externa; en este sentido, una soledad buscada que mantenga alejado de los otros, es la protección más inmediata que uno puede procurarse contra las penas que depara la sociedad; pero la dicha que puede alcanzarse por este camino es la del sosiego (Freud, 2009).

Del temido mundo exterior según estos planteamientos, no es posible protegerse excepto extrañándose de él de algún modo, si es que uno quiere solucionar por si solo esta tarea. Si bien se tiene una tendencia constitutiva a padecer, se suele evitar el malestar relegando a un segundo plano la ganancia de placer, la paradoja está en que es, como se dijo anteriormente, episódico; sería anteponer intencionalmente el goce a la precaución no sin consecuencias. A propósito del estatus de la evitación desde la perspectiva lacaniana, por su pertinencia para comprender lo que está en juego para un sujeto, será desarrollada en un comentario más adelante.

***El trabajo con todos para la dicha de todos.*** Freud (2009) lo plantea como un camino mejor que el anterior, donde el hombre: "...como miembro de la comunidad, y con la ayuda de la técnica guiada por la ciencia, pasa a la ofensiva contra la naturaleza y someterla a la voluntad del hombre. Entonces se trabaja con todos para la dicha de todos" (p. 77).

Aunque lo propone como uno más, advierte que:

...los métodos más interesantes de precaver el sufrimiento son los que procuran influir sobre el propio organismo. Es que al fin todo sufrimiento es solo sensación, no subsiste sino mientras lo sentimos, y solo lo sentimos a consecuencia de ciertos dispositivos de nuestro organismo (p. 77).

Parece una posición que tiende a concebir el sufrimiento como una sensación, y su apuesta ¿incidir en esa sensación?, pero ¿de qué manera?... ¿es aplicable cuando la fuente del malestar es interna o externa?, ¿es que acaso hay una diferencia?

***La intoxicación.*** Dice Freud (2009) “El método más tosco, pero también el más eficaz, para obtener ese influjo es el químico: la intoxicación” (p. 77). Existen sustancias extrañas al cuerpo cuya presencia en la sangre procuran sensaciones placenteras, alterando las condiciones de la vida sensitiva de tal modo que no se puede recibir mociones de displacer. Supone a este respecto que dentro de nuestro quimismo deben existir sustancias que provoquen parecidos efectos, haciendo referencia al estado patológico conocido como manía.

Apoya también esta última idea sobre la observación de que:

...nuestra vida anímica normal presenta oscilaciones que van de una mayor a una menor dificultad en el desprendimiento de placer, y paralelamente a las cuales sobreviene una receptividad reducida o aumentada para el displacer. Es muy de lamentar que este aspecto tóxico de los procesos anímicos haya escapado hasta ahora a la investigación científica (p. 78).

A propósito de las sustancias embriagadoras reconoce su papel como un bien tanto a nivel individual como a nivel de la vida de los pueblos; con la ayuda de los <<quitapenas>> es posible sustraerse de la presión de la realidad y refugiarse en un mundo propio, que ofrece mejores condiciones de sensación; lo riesgoso de este método es su carácter peligroso y dañino. “En ciertas circunstancias, son culpables de la inútil dilapidación de grandes montos de energía que podrían haberse aplicado a mejorar la suerte de los seres humanos” (p. 78).

***Ciertas prácticas que buscan matar las pulsiones.*** Freud (2009) reconoce la complejidad del edificio de nuestro aparato anímico y establece:

Así como toda satisfacción pulsional equivale a dicha, así también es causa de grave sufrimiento cuando el mundo exterior nos deja en la indigencia, cuando nos rehúsa la saciedad de nuestras necesidades. De manera extrema, es lo que ocurre cuando se matan las pulsiones, como enseña la sabiduría oriental y lo practica el yoga. Si se lo consigue entonces se ha resignado toda otra actividad (se ha sacrificado la vida), para recuperar, por otro camino, solo la dicha del sosiego (pp. 78, 79).

Sería como el gobierno de la vida pulsional:

Las que entonces gobiernan son las instancias psíquicas más elevadas, que se ha sometido al principio de realidad (...) se alcanza cierta protección del sufrimiento por el hecho de que la insatisfacción de las pulsiones sometidas no se sentirá tan dolorosa como la de las no inhibidas (...) Pero (...) es innegable que sobreviene una reducción de las posibilidades de goce. El sentimiento de dicha provocado por la satisfacción de una pulsión silvestre, no domeñada por el yo, es

incomparablemente más intenso que el obtenido a raíz de la saciedad de una pulsión enfrenada (p. 79).

Esta última idea explica según Freud, "...el carácter incoercible de los impulsos perversos, y acaso también el atractivo de lo prohibido como tal" (p. 79). Es curioso que sea la sabiduría popular, el arte y la poesía las que muestran un saber acerca de esta pulsión silvestre.

***La sublimación.*** Prosigue Freud (2009) en su desarrollo y refiere que:

...otra técnica para la defensa contra el sufrimiento se vale de los desplazamientos libidinales que nuestro aparato anímico consiente, y por los cuales su función gana tanto en flexibilidad. He aquí la tarea a resolver: es preciso trasladar las metas pulsionales de tal suerte que no puedan ser alcanzadas por la denegación del mundo exterior. Para ello, la sublimación de las pulsiones presta su auxilio (p. 79).

Se consigue cuando se puede elevar suficientemente la ganancia de placer que proviene de las fuentes de un trabajo psíquico e intelectual; a este respecto cita dos casos puntuales:

Satisfacciones como la alegría del artista en el acto de crear, de corporizar los productos de su fantasía, o como la que procura al investigador la solución de problemas y el conocimiento de la verdad, poseen una cualidad particular que, por cierto, algún día podremos caracterizar metapsicológicamente (p. 79).

El punto débil de este método, es que no es de aplicación universal, ya que solo es asequible para pocos seres humanos; y ni siquiera a esos pocos se le puede garantizar una protección perfecta contra el sufrimiento ya que: "...no les procura una coraza impenetrable para los dardos del destino y suele fallar cuando la fuente del padecer es el cuerpo propio" (pp. 79, 80).

El mecanismo de la sublimación será retomado en el capítulo III desde la perspectiva lacaniana en la época del seminario de La Ética.

***El trabajo profesional ordinario.*** Resulta de especial interés, que en pie de página, a continuación de la sublimación y en relación a la idea sobre el padecer en el cuerpo propio, Freud (2009) agrega esta consideración: "Cuando no hay una disposición particular que prescriba imperiosamente la orientación de los intereses vitales, el trabajo profesional ordinario, accesible a cualquier persona, puede ocupar el sitio que le indica el sabio consejo de Voltaire..." (p. 80).

Cita ubicada en los primeros párrafos de este apartado, donde advierte que cada quien cultive su jardín. Precisa Freud (2009) que:

Ninguna otra técnica de conducción de la vida liga al individuo tan firmemente a la realidad como la insistencia en el trabajo, que al menos lo inserta de forma segura en un fragmento de la realidad, a saber, la comunidad humana. La posibilidad de desplazar sobre el trabajo profesional y sobre los vínculos humanos que con él se enlazan una considerable medida de componentes libidinosos, narcisistas, agresivos y hasta eróticos le confiere un valor que no le va en zaga a su carácter indispensable para afianzar y justificar la vida en sociedad. La actividad profesional brinda una satisfacción particular cuando ha sido elegida libremente, o sea, cuando permite volver utilizables mediante

sublimación inclinaciones existentes, mociones pulsionales proseguidas o reforzadas constitucionalmente (p. 80).

A pesar de esta ganancia pulsional por la vía del trabajo, en sí mismo, el trabajo es poco apreciado por los hombres en su estatuto de vía hacia la felicidad; no es el mismo esfuerzo el que se pone en juego hacia el trabajo que hacia otras vías de satisfacción; la gran mayoría trabajan de manera forzada y de esta natural aversión derivan los más difíciles problemas sociales (Freud, 2009).

Se verá más adelante como una interpretación de este punto a la luz de la ciencia actual se piensa ha derivado en que se pretenda una educación emocional en las empresas en función de una supuesta gestión emocional, que al venir como un saber técnico si se quiere impuesto como ideal de referencia, no da lugar a la sublimación.

***La vida de la fantasía.*** Para Freud (2009) en este procedimiento:

...se afloja el nexo con la realidad, la satisfacción se obtiene con ilusiones admitidas como tales, pero sin que esta divergencia suya respecto de la realidad efectiva arruine el goce. El ámbito del que provienen estas ilusiones es el de la vida de la fantasía (...) cuando se consumó el desarrollo del sentido de la realidad, ella fue sustraída expresamente de las exigencias del examen de realidad y quedó destinada al cumplimiento de deseos de difícil realización (p. 80).

Precisa que entre las satisfacciones de la fantasía está el goce de las obras de arte; pero se trata de una débil narcosis que causa el arte a personas sensibles a este influjo, produce una sustracción pasajera de los apremios de la vida (Freud, 2009).

***Transformación delirante.*** Existe otro procedimiento que discierne el único enemigo en la realidad, que es la fuente de todo padecer y con la que no se puede convivir, y para ser dichoso en algún sentido hay que romper vínculo con ella. Es posible desde este procedimiento, pretender recrear el mundo, edificando en su reemplazo otro donde sus rasgos más insoportables se hayan eliminado. Se convierte en un delirante que casi nunca haya quien lo ayude a ejecutar su delirio (Freud, 2009).

Afirma a continuación que:

...cada uno de nosotros se comporta e algún punto como el paranoico, corrige algún aspecto insoportable del mundo por una formación de deseo e introduce este delirio en lo objetivo (*die Realität*). Particular significatividad reclama el caso en que un número mayor de seres humanos emprenden en común el intento de crearse un seguro de dicha y de protección contra el sufrimiento por medio de una transformación delirante de la realidad efectiva. No podemos menos que caracterizar como unos tales delirios de masas a las religiones de la humanidad. Quien comparte el delirio, naturalmente, nunca lo discierne como tal (p. 81).

Se retoma esta precisión sobre el estatuto de lo insoportable para la vida anímica de las personas, donde por éste medio, la corrección se ejecuta por vía de una formación de deseo que introduce el delirio en la realidad. Más adelante se hará referencia a esta idea para pensar en esta salida, considerando no solo al deseo como una formación que busca realizarse, sino para extrapolar a las formaciones del inconsciente como vías de tratamiento de lo insoportable.

***Técnica del arte de vivir.*** Según Freud (2009) esta técnica aspira a:



...independizarnos del <<destino>> (...) con tal propósito, sitúa la satisfacción en procesos anímicos internos; para ello se vale de la ya mencionada esquizoides de la libido, pero no se extraña del mundo exterior, sino que, al contrario, se aferra a sus objetos y obtiene la dicha a partir de un vínculo de sentimiento con ellos (...) se atiene a la aspiración originaria, apasionada, hacia un cumplimiento positivo de la dicha (...) aquella orientación de la vida que sitúa el amor en el punto central, que espera toda la satisfacción del hecho de amar y ser-amado (pp. 81, 82).

Precisa en cuanto al amor sexual que se trata de una de las experiencias más intensas de sensación placentera avasalladora. El lado débil remite a los sentimientos de desprotección y desdicha que sobrevienen cuando se ha perdido el objeto amado; pero queda mucho más por decir sobre este punto (Freud, 2009).

Sitúa en este punto el caso en que la felicidad en la vida se busca sobre todo en el goce de la belleza: "...la belleza de formas y gestos humanos, de objetos naturales y paisajes, de creaciones artísticas y aun científicas" (p. 82). Esta actitud estética hacia la meta vital se presenta a pesar de su escaso alcance de protección del sufrimiento, como posible de resarcir muchas cosas. A propósito de la belleza ni la ciencia ni el psicoanálisis han podido decir mucho al respecto (Freud, 2009).

Hasta aquí deviene una lectura y una reflexión sobre la pluralidad de los mecanismos anímicos al servicio del trabajo del malestar de cada quien, unos con un carácter individual y otros con carácter colectivo. Ante el sufrimiento inherente, cada uno recurre a ciertos mecanismos psíquicos en búsqueda de la dicha, el asunto es que ninguno es garante de la felicidad en tanto plena: "El programa que nos impone el principio de placer, el de ser felices, es irrealizable; empero, no es lícito – más bien: no es posible – resignar los empeños por acercarse de algún modo a su cumplimiento" (p. 83).

Advierte que no existe consejo válido para todos, a cada quien le corresponde ensayar por sí mismo la manera en que puede llegar a la bienaventuranza, ésta incluye la noción de proceso, manteniendo el verbo en gerundio, y no de resultados específicos. Por otro lado, esclarece la invitación a adentrarse en algo sin garantía del resultado, pero si asegurando un recorrido, quizá sin tantos vericuetos. En este sentido, no se tratan de técnicas ni soluciones absolutas, sino de ensayos que tienen que ver con los aspectos singulares de cada individuo. Según su criterio, la religión perjudica el juego de elección y adaptación, ya que impone a todos por igual su camino para conseguir dicha y protegerse del sufrimiento (Freud, 2009).

Si justamente, parte del malestar en la cultura actual, viene precipitado por esa necesidad desbordada de dar sentido, enmarcado en una serie de conocimientos “científicos;” y poderes que pretenden ser universales y globalizadores, donde el hacer productivo y la prisa imperan para producir soluciones eficaces... qué lugar para el pensar y reflexionar, para construir vías de tratamiento del malestar y en consecuencia saberes singulares para cada circunstancia.

Freud (2009) justifica el surgimiento del psicoanálisis como ciencia y la constitución del mundo argumentando que:

...nuestro aparato anímico, se ha desarrollado justamente en el empeño por escudriñar el mundo exterior, y por tanto tiene que haber realizado en su estructura alguna adecuación al fin; que él mismo es componente de ese mundo que debemos explorar (...) que la tarea de la ciencia queda bien circunscrita si la limitamos a mostrar cómo el mundo tiene que aparecérsenos a consecuencia de la especificidad de nuestra organización; que los resultados finales de la ciencia, justamente a causa del modo de su adquisición, no están condicionados solo por nuestra organización, sino por aquello que ha producido efectos sobre ésta; y, por último, que el problema de la constitución que el mundo tendría prescindiendo de

nuestro aparato anímico percipiente es una abstracción vacía carente de interés práctico. No; nuestra ciencia no es una ilusión. Sí lo sería creer que podríamos obtener de otra parte lo que ella no puede darnos (pp. 54, 55).

En relación a los planteamientos desarrollados en este apartado, se puede apreciar cierta prudencia por parte de Freud sobre el acceso a los conocimientos de los asuntos humanos, pero por otra parte y paradójicamente, él mismo con la invención del psicoanálisis abrió un modo de acceder e interpretar la constitución subjetiva de la vida anímica y en consecuencia un modo de interpretar el mundo con un impacto en la cultura.

Es aquí donde se plantea la responsabilidad como psicoanalista de procurar y preservar espacios institucionales para escuchar, dar lugar e interpretar esa otra escena, apostando por cada sujeto en aras de la construcción de vías de tratamiento acordes al malestar. En este sentido, orientarse de este modo, permite lanzar una hipótesis que plantea poner a trabajar el malestar sobre la vía de las construcciones singulares; siempre y cuando la decisión de estar sea libre, disponiéndose al trabajo en comunidad. Existen otras posibilidades de estar y asumir el malestar, una de ellas sería bajo la forma de la fijación al malestar, y el aprendizaje de técnicas eficaces para eliminarlo, el riesgo es que ante el “fracaso” del éxito rotundo de lo eficaz, termina deviniendo en una insatisfacción y una queja continua.

**1.3.3 Relación entre saber y poder como reflejo de los mecanismos de control social.** Para entender cierta reorganización de los ideales en nuestros tiempos y la influencia de la concepción de saber en estos cambios, se hará un breve apartado en relación al problema de la autoridad históricamente, principalmente desde los aportes de

Foucault en la obra de Vigilar y Castigar escrita en 1975; ya que resulta estructurante para abordar el estatus actual del saber.

Pareciera que el saber hoy juega otro estatuto, ya no se establecen o al menos no de la misma manera que antes, las relaciones entre poder y saber según plantea Foucault en su obra; se pudiera pensar que parte de este hecho es adjudicable, entre otros, al acceso libre a la información, que pone en entredicho la transmisión de los saberes y qué es lo verdadero.

En este mismo sentido, otra idea que apoya los cambios en el estatus del saber según Brousse (2000), es que: "... la modernidad se caracteriza como cambio del discurso del amo, cambio que se puede describir como la instalación de la ciencia en el discurso del amo, la ciencia en el lugar del amo" (p. 165)

Para Lacan (2010a) lo que se produce en el paso del discurso del amo antiguo hasta el del amo moderno, que se concibe como capitalista:

...es una modificación en el lugar del saber (...) El hecho de que el todo – saber haya pasado al lugar del amo es algo que, lejos de esclarecer, hace todavía más opaco lo que está en juego, a saber, la verdad (...) esto es ciertamente el S2 del amo, que muestra el núcleo de la nueva tiranía del saber (...) El signo de la verdad está ahora en otra parte. Debe ser producido por lo que sustituye al esclavo antiguo, es decir, por quienes son, ellos mismos, productos tan consumibles como los otros. Como suele decirse, Sociedad de consumo. El material humano, como se dijo en un momento – y algunos aplaudían, considerándolo un piropo" (pp. 32, 33).

Precisa Brousse (2000) para sintetizar, que se dan dos cambios: "...un cambio del lado del amo, donde se encuentra el todo – saber; y del lado del esclavo, se encuentran los productos del consumo" (p. 165); refiriéndose al material humano.

Estas precisiones contextualizan los cambios en relación al saber, ahora bien, hacer un recorrido de los planteamientos de Foucault sobre la autoridad permitirá perfilar la tesis profundizando sobre los cambios en la sociedad y en los ideales que la regulan. Para Foucault (2004), es ante la necesidad de orden social, que surgen los dispositivos de control, regulación y encausamiento en la sociedad, a saber: los manicomios, las prisiones y las escuelas; un recorrido sobre estos aspectos desde el siglo XVII hasta el siglo XIX es lo que refleja en su obra.

En relación a la concepción de cuerpo refiere en torno al siglo XVIII que:

Ha habido, en el curso de la edad clásica, todo un descubrimiento del cuerpo como objeto y blanco de poder. (...) cuerpo que se manipula, al que se le da forma, que se educa, que obedece, que responde, que se vuelve hábil o cuyas fuerzas se multiplican. El gran libro del Hombre – máquina ha sido escrito simultáneamente sobre dos registros: el anatómico – metafísico, del que Descartes había compuesto las primeras páginas y que los médicos y filósofos continuaron, y el técnico – político, que estuvo constituido por todo un conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios (...) Es dócil un cuerpo que puede ser sometido, que puede ser utilizado, que puede ser transformado y perfeccionado (p. 140).

Se entiende así por disciplina a los métodos que permiten un control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas, e imponen una relación de docilidad - utilidad. Se trata de la formación de un vínculo que hace al hombre más obediente y en tanto, más útil. La invención de esta nueva anatomía política va dibujando el diseño de un método general aplicable a las instituciones de control; según Foucault (2004): "Se los encuentra actuando en los colegios desde hora temprana, más

tarde en las escuelas elementales; han invadido lentamente el espacio hospitalario, y en unas décadas han reestructurado la organización militar" (p. 142).

Desde estos planteamientos queda en evidencia cómo las políticas de Estado intentan procurar técnicas esenciales disciplinares para la educación, la locura, y para los regímenes militares; bajo el diseño de un método general donde la disciplina se convierte en la anatomía política del detalle. Se trata de técnicas minuciosas que tienden a cubrir el cuerpo social entero. Aunque pareciera lejana esta referencia, no deja de sorprender que en la actualidad la pretensión quizá bajo técnicas más sutiles, sea la misma. Un método para un todo, puede interpretarse como una pretensión de borrar la causalidad de cada ámbito de formación, desconociendo así la finalidad de cada uno; para simplificar en estructuras y sistemas organizativos similares que abarquen totalidades.

Resulta de interés esta concepción del detalle, donde se puede decir la mirada está puesta en la más mínima falla que debe ser corregida a como dé lugar bajo el poder de la técnica. Se alojan en esta tradición de la enmienda del detalle:

...todas las meticulosidades de la educación cristiana, de la pedagogía escolar o militar, de todas las formas finalmente de encauzamiento de la conducta. Para el hombre disciplinado, como para el verdadero creyente, ningún detalle es indiferente, pero menos por el sentido que en él se oculta que por la presa que en él se encuentra el poder que quiere aprehenderlo (p. 143).

Según Foucault (2004) esta observación minuciosa del detalle, y a la vez una consideración política de estas pequeñas cosas, para el control y la utilización de los hombres, deviene de la época clásica, la cual generó todo un conjunto de técnicas, todo un

corpus de procedimientos y de saber, de descripciones, de recetas; de donde sin duda ha nacido el hombre del humanismo moderno.

Hasta aquí se ha precisado el empleo del cuerpo como índice se puede decir de eficacia; pero más adelante se viene a incluir el buen empleo del tiempo que impone que nada debe permanecer ocioso o inútil, en este sentido, todo debe ser llamado a formar el soporte del acto requerido; cuerpo y tiempo como variables de un buen cuerpo disciplinado, el mismo es el apoyo de un gesto eficaz (Foucault, 2004).

De este modo, según el mismo autor, el cuerpo:

...al convertirse en blanco para nuevos mecanismos del poder, se ofrece a nuevas formas de saber. Cuerpo del ejercicio, más que de la física especulativa; cuerpo manipulado por la autoridad, más que atravesado por los espíritus animales; cuerpo del encauzamiento útil y no de la mecánica racional, pero en el cual, por esto mismo, se anunciará cierto número de exigencias de naturaleza y de coacciones funcionales (p. 159).

A propósito del ejercicio, plantea que ha sido convertido en elemento, y en consecuencia, en una tecnología política del cuerpo y de la duración. Esto resulta importante como antecedente como se verá más adelante, en la actualidad de esta tecnología política del cuerpo y de la duración a la luz del ideal de bienestar social.

Otro aspecto a considerar a propósito de estos mecanismos de control, según Foucault (2004) concierne a la inclusión de las técnicas de vigilancia en los albores del siglo XVII; gracias a las técnicas de vigilancia: "...la 'física' del poder, el dominio sobre el

cuerpo se efectúan de acuerdo con las leyes de la óptica y de la mecánica, de acuerdo con todo un juego de espacios, de líneas, de pantallas, de haces, de grados...” (p. 182).

Ante la tecnología política del cuerpo en aras de la disciplina, a través de estos mecanismos plantea Foucault (2004) el estatuto del castigo, cuya función es “reducir las desviaciones. Debe, por lo tanto, ser esencialmente correctivo” (p. 184). El énfasis está puesto en su carácter correctivo, al punto que la expiación y el arrepentimiento pasan de una manera accesorio.

Se hace presente la necesidad de pensar sobre el estatuto del individuo alrededor del tema del saber y del poder; tema que Foucault (2004) introduce con el problema aristotélico de si es posible, y legítima, una ciencia del individuo. Precisa el pequeño problema histórico de la emergencia de las ciencias clínicas a finales del siglo XVIII: “...problema de la entrada del individuo (y no ya de la especie) en el campo del saber; problema de la entrada de la descripción singular, del interrogatorio, de la anamnesis, del ‘expediente’ en el funcionamiento general del discurso científico” (p. 195).

Se halla el examen según Foucault (2004) “...en el centro de los procedimientos que constituyen el individuo como objeto y efecto de poder, como efecto y objeto de saber. (p. 197). En consecuencia todas las ciencias, análisis o prácticas con raíz ‘psico’ tienen su lugar en esta inversión histórica de los procedimientos de individualización.

Ha habido un cambio en función de la formación de la individualidad donde se ha pasado de los mecanismos histórico – rituales a los mecanismos científico – disciplinarios, sustituyendo la individualidad del hombre memorable por la del hombre calculable: “...ese momento en que las ciencias del hombre han llegado a ser posibles, es aquel en que se utilizaron una nueva tecnología del poder y otra anatomía política del cuerpo (p. 198).



Foucault (2004) en este sentido aborda la cuestión de la concepción de individuo como:

...el átomo ficticio de una representación 'ideológica' de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esa tecnología específica de poder que se llama la disciplina. Hay que cesar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: 'excluye', 'reprime', 'rechaza', 'censura', 'abstrae', 'disimula', 'oculta'. De hecho, el poder produce; produce realidad, produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponde a esta producción (p. 198).

Se desprende de estas ideas que fue el saber el que determinó por mucho tiempo el poder a ejercer; en el siglo XVIII se instala un nuevo régimen de verdad, donde un saber, unas técnicas y unos discursos científicos, se forman y entrelazan con la práctica del poder; así poder y saber se implican directamente, no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber (Foucault, 2004).

Ahora bien, el problema radica, en que si antes había una relación entre poder y saber que determinaba entre otras cosas el orden social, en la actualidad esta relación se hace más compleja. Como se dijo al inicio de este apartado, el libre acceso a la información es uno de los aspectos que se presenta en la cultura aproximadamente a partir de 1990<sup>3</sup>, una hipótesis a pensar es sobre su incidencia en la relación poder y saber; este

---

<sup>3</sup> Internet, es un conjunto descentralizado de redes de comunicación interconectadas que utilizan la familia de protocolos TCP/IP, lo cual garantiza que las redes físicas heterogéneas que la componen formen una red lógica única de alcance mundial. Sus orígenes se remontan a 1969, cuando se estableció la primera conexión de computadoras (...) de los servicios que más éxito ha tenido en internet ha sido la World Wide Web (WWW o la Web), hasta tal punto que es habitual la confusión entre ambos términos. La WWW es un conjunto de protocolos que permite, de forma sencilla, la consulta remota de archivos de hipertexto. Esta fue un desarrollo posterior (1990) y utiliza internet como medio de transmisión.  
Recuperado de: <https://es.wikipedia.org/wiki/Internet>

tema será desarrollado más adelante, ya que se piensa que parte de los problemas actuales a nivel social tiene que ver con el poder que ejerce la información.

**1.3.4 El saber y la verdad en la época actual: Las instituciones.** Se llega a un punto de encuentro al margen de un funcionamiento social con cambios relativos al poder, al control y a la autoridad, Lacan (2013) hace un comentario en el texto *Función y campo de la palabra* de 1953, sobre la necesidad de estar atentos a los cambios, dice:

Mejor pues que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época. Pues ¿cómo podría hacer de su ser el eje de tantas vidas aquel que no supiese nada de la dialéctica que lo lanza con esas vidas en un movimiento simbólico? Que conozca bien la espiral a la que su época lo arrastra en la obra continuada de Babel, y que sepa su función de intérprete en la discordia de los lenguajes. Para las tinieblas del *mundus* alrededor de las cuales se enrolla la torre inmensa, que deje a la misión mística el cuidado de ver elevarse sobre un bosque eterno la serpiente podrida de la vida (p. 308).

Es, desde esta necesidad de unir al horizonte - personal y profesional, a propósito de la pertinencia de este trabajo de investigación - la subjetividad de la época actual, que se hará referencia a algunos significantes claves, entendidos como síntomas y o enfermedades, que dan cuenta del malestar en la cultura de hoy: falta de respeto e indisciplina en jóvenes; fracaso y abandono escolar; acoso escolar; acoso laboral; desorientación de jóvenes y adultos ante la falta de alternativas laborales; violencia de género; depresión, estrés, ansiedad, insomnio, bipolaridad; desempleo, síndrome burnout, miedos, vértigo, cáncer, obesidad, anorexia, alergias y sensibilidades alimentarias,

---

somatizaciones...entre otros. Son nombres de padeceres subjetivos que están a la orden del día en el discurso social.

Surgen medidas políticas e institucionales para tratar los problemas, que suelen tender a “soluciones globales”, bajo la pretensión del método y la técnica para todos; herencia y actualidad de las tecnologías políticas del cuerpo y de la duración<sup>4</sup> para hacer referencia a las distintas terapias; la hipótesis que subyace es que la pretensión del fondo es la misma “evitar y eliminar el malestar” por su carácter insoportable; no es que antiguamente el malestar no fuese insoportable, pero se piensa que hoy es “especialmente susceptible de afectar”, bajo la tesis de que en la medida que se está más protegido, a la vez de está más expuesto a la realidad.

Todas estas tácticas responden a la lógica de un contexto cultural donde el Estado juega un papel decisivo en los lineamientos de acción y orden social. Si se concibe lo social, como el espacio a habitar con otros, es justo que pueda hacerse este recorrido de lo singular a lo múltiple, pero, a todas estas, ¿dónde quedaría el hacer y el ser del sujeto como ente subjetivo?; se trae esta pregunta para ir pensándola, por el lado de los vínculos posibles desde estos lineamientos; ya que de otro modo, si solo se diera lugar a lo subjetivo, ¿qué sería la cultura?

Han (2014) hace un abordaje sobre lo particular de la fase histórica en la que se vive, resulta de interés que el primer apartado de esta obra se titule “La crisis de la libertad”; ubicando el concepto de libertad como una sensación en el tránsito de una forma de vida a otra; precisa en relación al poder que:

---

<sup>4</sup> La referencia de Foucault en Vigilar y castigar es en singular, se añade el plural para dar cuenta de la variedad aparente en sus “formas” de técnicas para curar los malestares que hay en la actualidad.

Vivimos en una fase histórica especial en que la libertad misma da lugar a coacciones. La libertad del *poder hacer* genera incluso más coacciones que el disciplinario *deber*. El *deber* tiene un límite. El *poder hacer*, por el contrario, no tiene ninguno. Es por ello que la coacción que proviene del *poder hacer* es ilimitada (p. 12).

Se ve una clara delimitación entre los efectos de la sociedad disciplinaria y de control y la sociedad actual. Para Han (2014) “El neoliberalismo, como una forma de mutación del capitalismo, convierte al trabajador en empresario (...) Hoy cada uno es un trabajador que se explota a sí mismo en su propia empresa. Cada uno es amo y esclavo en una persona” (p. 17).

Se puede decir, que los imperativos en forma de ideales de la cultura actual se presentan bajo esta libertad del poder hacer sin límites; donde la explotación y la productividad, esto sería una hipótesis de trabajo, no solo se presentan del lado de la cultura, sino en términos freudianos en forma de un superyó voraz o en términos lacanianos en forma de un registro imaginario que da consistencia al sujeto desde este poder.

Según Han (2014) en este momento no se trabaja para las necesidades humanas, sino para el capital:

El capital genera sus propias necesidades, que nosotros, de forma errónea, percibimos como propias. El capital representa una nueva trascendencia, una nueva forma de subjetivación. De nuevo somos arrojados del nivel de la inmanencia de la vida, donde la vida se relacionaría consigo misma en lugar de someterse a un fin extrínseco (p. 19).

Cabe preguntarse, sobre el estatuto de la vida acorde a cada época; pareciera que la cultura y su carácter contingente juegan un papel influyente en la relación que se establece de la vida con la vida misma; donde el error lleva a establecer una relación con lo exterior en forma de sometimiento. ¿Qué mecanismos internos hacen que unos sujetos se identifiquen más o menos con la cultura y sus malestares?; ¿Entre el padecer y la cultura está la vida?; ¿A qué se refiere esa forma errónea de percibir las necesidades no solo del capital, sino de la cultura?

Miller (2013b) se plantea la siguiente pregunta y comenta:

¿Quién va al análisis hoy? Solamente los decepcionados del ‘deber ser’, los que tienen un ideal. Conservemos el valor de referencia del término ideal, al que sería muy fácil degradar bajo el nombre de narcisismo – por más que haya en efecto un lazo entre el ideal y el narcisismo, aunque solo fuera por el hecho de que aquellos que quisieran ser diferentes de lo que son, creen o se imaginan que podrán serlo. La creencia en el síntoma es en este aspecto estrictamente correlativa, es decir que está enlazada a la creencia en el ideal (p. 34).

A este respecto, precisa que la falta en ser es simplemente la huella de una decepción, en especial se trata de una decepción en relación con lo que se creía ser: “Esta supuesta falta, es por otra parte muy cómoda para desconocer el No hay (...) Pero el sentimiento de culpa – la propia o al del otro – es muy cómodo para evitar tener que pensar en el No hay” (p. 34).

Según estos planteamientos, se pudiera decir que la necesidad de creencia es constitutiva; y ante la realidad del No hay, escrito según Lacan para establecer la no relación sexual, y según Miller extensible a uno entre otros, entonces... ¿Darían cuenta

estos aspectos de la construcción del síntoma en tanto lugar de creencia y de ser en la cultura?

Si fuera el caso, desde el momento que se nace se estaría condenado al padecer devenido de las creencias de la cultura; destino de un callejón sin salida. Si se retoma la idea de la incidencia del estatus del saber en tanto verdad absolutizable en la cultura, muchas de las diversas formas de terapia en la actualidad, procuran incidir sobre el malestar con su saber técnico eliminándolo. Refiere Miller (2013b) que para Lacan “De nuestra posición de sujeto somos siempre responsables” (p. 39). El psicoanálisis implicaría extender la responsabilidad hasta la posición inconsciente del sujeto; si no, insiste Miller comentando a Freud, significaría que se asume erróneamente que “lo desconocido, inconsciente, reprimido que hay en mí no es mi yo, no es de mi ser” (p. 39); desde esta premisa la intervención sería hacer responsable al sujeto de su Yo, punto de mira de las terapias en la actualidad, pero no del psicoanálisis.

Varias características de la sociedad contemporánea dan cuenta de una gran demanda de sensatez, algunas de estas son, el individualismo, la soledad y la reducción de la familia. Esta respuesta social de la sensatez se presenta como un modo de traer al presente en especial a la filosofía antigua como enseñanza de la sensatez. Según Miller (2013b) “La posición analítica toma distancia de lo que permite que florezca esa sensatez que sería la realidad colectiva” (p. 49).

Si no se trata entonces de intervenir sobre la realidad colectiva, ¿Cuál es la realidad que está en juego? Una nota sobre el estatuto de la realidad colectiva es comentada por Miller (2013b):

...Lo real es ridículo. La corriente principal; de lo que anima nuestra realidad colectiva es que ya no se ve nada que sea en verdad independiente de nuestros modos de decir. Podría decirse que esto es lo que produce la promoción misma de lo virtual. Y esto avanza desde hace mucho tiempo, desde que perdimos el sentido de la naturaleza” (p. 52).

Afirma que hoy hemos perdido lo real, haciendo referencia inclusive a la disciplina que históricamente se ha recurrido para saber qué es lo real, a saber, la física. No hay comunidad entre los físicos, hay discursos que compiten en dónde poner el índice de real, al tomar en cuenta lo que se obtiene a través de nuestras operaciones. Miller (2013b) a este respecto supone:

Quizás hayamos perdido confianza en lo real y ya nunca encontremos más que nuestras propias operaciones, es decir, nuestros propios artificios, nuestras propias convenciones. Por eso la epistemología y también la historia son conquistadas desde todos lados por las construcciones (...) quizás este sea el evento con el que quede marcado el siglo, a saber, que ya no creemos en lo real como en algo que sostendría ‘digan lo que digan’ ” (p. 53).

Estas ideas llevan a reconsiderar, la confianza en las propias operaciones, en los propios artificios como aspectos inherentes de cada sujeto; así como, el dar posibilidad a la construcción desde el recurso a la epistemología y a la historia como... ¿Vías de un hacer desde lo disciplinar frente a lo real?

Esto remite a una concepción ética del hombre capaz de operar con sus propios artificios, para Lacan (2003):

La dificultad en lo concerniente al significativo es no precipitarse sobre el hecho de que el hombre es el artesano de sus soportes. Durante largos años los acostumbé a la noción, que debe seguir siendo primera y prevalente, de qué constituye el significativo como tal, a saber las estructuras de oposición cuya emergencia modifica profundamente el mundo humano. En su individualidad, estos significantes siguen siendo modelados por el hombre y probablemente más todavía con sus manos que con su alma (p. 148).

Se trataría de la cuestión de saber qué hace el hombre cuando modela un significativo, inclusive se puede llevar la pregunta al punto de concebir qué hace que un hombre quiera modelar un significativo.

El neoliberalismo, convierte al ciudadano en consumidor; la libertad del ciudadano en su carácter artesano, cede ante la pasividad del consumidor, donde según Han (2014): “...Solo reacciona de forma pasiva a la política, refunfuñando y quejándose” (p. 23). Se cede la actividad al Otro político, y la aparente pasividad se traduce en una actividad que es en respuesta a la demanda, no es la actividad propia del artesano en su hacer.

Lo activo en este sentido, queda en manos del Estado y de las políticas donde la mirada pasa al control activo, es el paso a la época de la psicopolítica digital, donde se avanza de una vigilancia pasiva hacia un control activo; esto es posible a través del Big Data<sup>5</sup>, instrumento que permite adquirir un conocimiento integral de la dinámica propia a

---

<sup>5</sup> Big data, macrodatos o datos masivos es un concepto que hace referencia al almacenamiento de grandes cantidades de datos y a los procedimientos usados para encontrar patrones repetitivos dentro de esos datos. El fenómeno del big data también se denomina a veces datos a gran escala (...)

La disciplina dedicada a los datos masivos se enmarca en el sector de las tecnologías de la información y la comunicación. Esta disciplina se ocupa de todas las actividades relacionadas con los sistemas que manipulan grandes conjuntos de datos (...) La tendencia a manipular enormes cantidades de datos se debe a la necesidad en muchos casos de incluir dicha información para la creación de informes estadísticos y modelos predictivos utilizados en diversas materias, como los análisis de negocio, publicitarios, los datos de enfermedades infecciosas, el espionaje y seguimiento a la población o la lucha contra el crimen organizado... Recuperado de: [https://es.wikipedia.org/wiki/Big\\_data](https://es.wikipedia.org/wiki/Big_data)



la sociedad de la comunicación. Se asume como un conocimiento de dominación que permite intervenir en la psique y condicionarla a nivel pre reflexivo; haciendo pronósticos sobre el comportamiento humano.

En relación con lo desarrollado hasta ahora, se puede pensar en esto de la pasividad por parte de los ciudadanos como producto de un sistema político, que pretende con sus conocimientos de dominación controlar a la sociedad; se puede ubicar el desliz del acento en el control, que antes correspondía al cuerpo, ahora corresponde a la psique; y como bien se dijo al inicio de este capítulo, no se trata de un progreso categórico y excluyente, con lo cual hoy nos encontramos ante la pretensión de control del cuerpo y de la psique por parte de las políticas y de las instituciones.

Al poder disciplinario relativo al cuerpo, se le podía atribuir su negatividad; por otra parte, la técnica de poder propia del neoliberalismo según Han (2014): "...adquiere una forma sutil, flexible, inteligente y escapa a toda visibilidad. El sujeto sometido no es siquiera consciente de su sometimiento (...) Se esfuerza en generar emociones positivas y en explotarlas. Seduce en lugar de prohibir" (p. 28).

A este respecto, sobre los cambios de la sociedad en relación a la autoridad, Brousse (2007) refiere un comentario de Miller en una intervención que hizo en Milano donde dijo que: "...habíamos pasado de un modelo de sociedad autoritaria a un modelo de sociedad caracterizada por el control y el autocontrol..." (p. 82). Explica que se trata de un cambio en la función de los padres, donde se trata de una función de escuchar y comprender, más que de autoridad de Vigilar y Castigar; lo que se traduce en una psicologización del papel de los padres.

¿Se pudiera pensar este caso como extrapolable a todo tipo de relaciones de poder en la sociedad?... De momento se piensa en la incidencia de este tipo de relación como ideal social en la pedagogía y en las relaciones laborales, pero que en la praxis no encuentra su lugar de acción, creando contradicciones de carácter ético entre el ideal que se impone y la realidad de lo que se puede hacer; contradicciones que hablan a través de los síntomas de la época.

Para fines de este trabajo de investigación, resulta de interés hacer referencia a la enseñanza en psicoanálisis y la posibilidad de transmisión, como una óptica que se distingue de los sistemas imperantes, Miller (2013b) a este propósito dice:

...la enseñanza, como la experimentan todos los que enseñan, es engañanza.

Uno se vuelve enseñante cuando aprendió a mentir como es debido (...) en el psicoanálisis debería ser diferente (...) si se ajustara más estrechamente a las preocupaciones de quien enseña, podría tener quizá un chance de tocar las preocupaciones de cada uno de los que la reciben (p. 9).

Una interpretación personal de esta cita, lleva a pensar si ese estatuto de engañanza tiene que ver con esa pretensión de asumir el saber cómo todo válido, ya que, según su planteamiento reconocer la preocupación desde donde se enseña facilitaría el alcance parcial a cada uno y en consecuencia permitiría tocar las preocupaciones de cada uno. Sería reconocer de entrada y dar un lugar a la preocupación, que en si misma ¿daría cuenta de los aspectos inconsistentes?

Esta interpretación encuentra apoyo en el testimonio de Miller (2013) cuando dice:

Para que yo me ponga a trabajar debe producirse un desgarró en el saber (...) debe haber allí un desgarró producido por algo que engancha; esa es la definición del rasgón. Para mi gusto, sin esto no hay enseñanza en el psicoanálisis (p. 13).

En nota al pie clarifica el significado de rasgón, haciendo alusión a contratiempo o incidente, y al equívoco en francés entre rasgón y adicto en tanto enganchado a una droga. Reconoce que el rasgón para él tiene que ver con la idea de Lacan, de la no relación, y como ésta es un rasgón en el concepto de lazo.

En la experiencia de la práctica clínica del psicoanálisis, se pone en evidencia lo complejo del lugar y el lazo, precisa Miller (2013b):

...nosotros mismos, en calidad de operadores de la experiencia, formamos parte del teclado en que tecleamos (...) no llegamos a tocar nuestra propia nota, la nota que somos (...) eso hace que el analizante pueda bascular hacia lo que le falta al analista, y hace bascular hacia esta falta de estructura del analista lo que enmascara a sí mismo su propia falta. El resultado es esta especie de lugar fundamental, sobre el cual Lacan puso el acento, que se llama *vertedero* (...) el analista es un lugar (...) y en ese lugar se establece un lazo (...) En términos teatrales, es el protagonista y el coro, salvo que es un coro de otra especie, de la especie que se debe llamar *sujeto supuesto saber*. Y el lugar es lo que aquí condiciona el lazo (p. 15).

De ahí la importancia del control para los practicantes, ya que, en última instancia lo que se controla es justamente la relación entre lazo y lugar y si la misma está en su sitio. También es control del lazo que el sujeto que analiza mantiene con el psicoanálisis como

partenaire. En este sentido, el lugar y el lazo analítico dependen del lazo del analista con el psicoanálisis (Miller, 2013).

Resulta de interés las precisiones que hace este mismo autor a propósito del sitio y del lugar:

Sitio aparece enlazado a un elemento que se inscribe en él, que puede inscribirse en él. Cuando vamos a las carreras cuando están los caballos, se da mucha importancia a saber en qué orden llegaran y apostamos según su sitio (...) El lugar, para tomar esta perspectiva, es más bien el tropel<sup>6</sup>, es lo que hace sitio al tropel. Podemos entonces poner el Uno del lado del sitio y lo múltiple del lado del lugar (...) El sitio está involucrado en cuestiones de sustitución, tranquilamente bajo la forma de sucesión, o de manera más vigorosa bajo la forma de exclusión. Pero lo que perdió su sitio por exclusión conserva siempre un lazo con lo que lo sustituye (...) Lacan tradujo la represión en términos de sitio. Debió delinear sitios para hacer notoria la represión articulada con el retorno de lo reprimido (p. 11).

Para Miller (2013b) el lugar permite distinguir una multiplicidad de sitios, y allí puede girar lo que Lacan llamaba discursos, donde se pueden articular sitios y elementos; en ocasiones se pelea por el sitio, mientras que el lugar es más pacífico.

Estas ideas llevan a pensar sobre el lugar en la sociedad del psicoanalista, su pertinencia y su alcance desde la consulta, pero también a propósito de su hacer

---

<sup>6</sup> **tropel.**

De *tropa*.

1. m. Muchedumbre que se mueve en desorden ruidoso.
2. m. Aceleramiento confuso o desordenado.
3. m. Conjunto de cosas mal ordenadas o colocadas sin concierto.
4. m. En la antigua milicia, una de las partes en que se dividía el ejército.
5. m. desus. Trote del caballo.

Recuperado de: <http://dle.rae.es/?w=tropel>

institucional. Para tal fin, se hará un breve repaso histórico sobre el papel social de las instituciones<sup>7</sup>.

El mismo, es posible bajo la consideración de las instituciones como capaces de instituir encauzamientos y órdenes de acuerdo a sus fines específicos, se hace referencia a las primeras instituciones políticas de orden: militar, psiquiátrico y escolar; unidas en su concepción por lo general de un método, independientemente del fin.

Señala Foucault (2004) en relación a esto: "Son quizá procedimientos de vida y de salvación colectivos que han constituido el primer núcleo de métodos destinados a producir aptitudes individualmente caracterizadas pero colectivamente útiles" (p. 166). Se pone de relieve la necesidad de encauzar como medio de vida y de salvación a nivel colectivo, carácter constituyente de las primeras formas de institución.

El breve recorrido estará orientado a comentar las particularidades de los orígenes de la institución psiquiátrica y la institución educativa, siendo de interés personal en esta investigación, debido a la trayectoria profesional que al final dará cuenta de la experiencia para pensar la teoría.

Durante el siglo XIX, los psiquiatras franceses se encontraron con dificultades para demostrar en términos anatomopatológicos, qué condiciones orgánicas se correspondían

---

<sup>7</sup> **institución.**

Del lat. institutio, -ōnis.

1. f. Establecimiento o fundación de algo.

2. f. Cosa establecida o fundada.

3. f. Organismo que desempeña una función de interés público, especialmente benéfico o docente.

4. f. Cada una de las organizaciones fundamentales de un Estado, nación o sociedad. Institución monárquica, del feudalismo.

5. f. desus. Instrucción, educación, enseñanza.

6. f. pl. Colección metódica de los principios o elementos de una ciencia, de un arte, etc.

7. f. pl. Órganos constitucionales del poder soberano en la nación.

Recuperado de: <http://dle.rae.es/?id=LnOUwtU>

con los síntomas que solían encontrar en los manicomios. Ante esta dificultad, y en consecuencia para obtener el adecuado reconocimiento público, es cuando realizan una estrategia calculada para lograr que la profesión entrara en la universidad. Lo mismo sucedió con los maestros, se creía que para incrementar los recursos y las oportunidades de hacer carrera, era necesario el establecimiento de la especialidad como disciplina académica específica (Goodson y Dowbiggin, 2001).

Se pudiera decir que la psiquiatría, ante la incapacidad de sus explicaciones para los tratamientos en los manicomios, responde generando una serie de movimientos para hacerse disciplina académica específica, sirviéndose de un conocimiento científico que favoreciera la profesionalización y apuntara a una necesidad de procurar un todo saber.

Un acuerdo político con el Estado francés, les permite garantizarse una categoría y adquirir un estatus de autoridad social. Bajo una forma positivista, la ciencia médica experimental de las facultades, orienta una prevalencia del saber y simboliza la deserción de la responsabilidad médica de curar a los enfermos mentales (Goodson y Dowbiggin, 2001).

La psiquiatría como ciencia médica se va instituyendo en la medida que genera un saber que según estos autores, no por tal, da cuenta del propósito de curar. Se pudiera decir que por las necesidades de instituirse como ciencia, se desliza generando un quiebre entre un saber que dé cuenta de la enfermedad mental, y el trabajo de curar a los pacientes. Una hipótesis sería, que justo en ese impasse, o en ese rasgón, se crea la institución psiquiátrica.

Aunque la tendencia en los inicios del siglo XIX, bajo las figuras de Pinel y Esquirol, apostaban a un enfoque psicodinámico de la terapia, que implicaba el razonamiento, la intimidación, la persuasión y la educación; llamado tratamiento moral, pretendía realizar las clasificaciones diagnósticas de acuerdo a los síntomas mentales. Para

el segundo tercio del siglo XIX, se acrecienta la duda sobre la eficacia del tratamiento moral y su aplicabilidad a todos los pacientes, así como de los remedios físicos habituales. Entonces, los psiquiatras empezaron a abogar por tratamientos morales de orientación colectiva, donde el énfasis estuviera puesto en la vigilancia y en la aceptación de normas morales, más que en la terapia activa; pudiendo de este modo controlar a los pacientes (Goodson y Dowbiggin, 2001).

Según los planteamientos de estos mismos autores, desde 1860 los psiquiatras fueron apoyando la formación de la teoría de la degeneración; la cual ratificaba que la tarea de los psiquiatras consistía más en la "...clasificación y subordinación institucional de los pacientes, que en atender a los locos..." (p. 114), alcanzando su punto máximo en la década de 1880.

Se abre un paréntesis para hacer referencia a un dato anecdótico; en este momento donde está en auge la teoría de la degeneración; en 1882 Charcot inicia la cátedra de neurología en la Salpêtrière; donde durante unos meses entre 1885 y 1886, Freud realiza unas prácticas en su departamento. Detalle que da cuenta de los inicios de Freud en su carácter contingente, quedando en evidencia el uso que hizo de la demanda de una época, desde su posición clínica y ética.

Para Lacan (2000) de acuerdo a estos planteamientos:

El progreso principal de la psiquiatría desde la introducción de ese movimiento de investigación que se llama el psicoanálisis, consistió, se cree, en restituir el sentido en la cadena de los fenómenos. En si no es falso. Lo falso, empero, es imaginar que el sentido en cuestión, es lo que se comprende (p. 15).

En este mismo orden de ideas, Lacan (2000) advierte sobre los riesgos de comprender y dice:

Una opinión verdadera no deja de ser una opinión desde el punto de vista de la ciencia, véase Spinoza. Si comprenden, mucho mejor, pero guárdenselo, lo importante es no comprender, sino alcanzar lo verdadero (...) Si comprendo, paso, no me detengo en eso, porque ya comprendí. Esto les pone de manifiesto qué es entrar en el juego del paciente: es colaborar con su resistencia (...) El asunto es precisamente comprender por qué se da algo a comprender” (p. 75)

Se va dibujando así un panorama, donde el énfasis está en los intereses materiales, el saber especializado y en el comprender, más que en las técnicas, necesidades y deseos de los pacientes. En este punto se puede apreciar la separación del psicoanálisis, en cuanto a objeto y método; a pesar de que Freud estuvo muy influenciado por estos lineamientos, abre un camino diferente, permitiéndose construir desde el reconocimiento de no saber lo que le sucedía a sus pacientes, y abrir espacio a investigar escuchando de otra manera.

Desde una perspectiva ética, si se usa la historia como elemento de reflexión epistemológica, abrir espacios para pensar los métodos y sus contextos, implicaría la subjetividad en la generación de líneas de trabajo a la luz de los problemas sociales y replantear adecuando los métodos desde lo observable, y no solamente desde el saber académico... Dilema entre la teoría y la clínica y el trabajo que concierne desde cada ámbito; desde esta consideración se alude a su carácter de separación más que a una unidad disciplinar. La densa proliferación de cursos de corte tecnocrático y la buena acogida social da cuenta de esta relación que se muestra como unitaria, pero que se pone en evidencia en la práctica. ¿Sería acorde hablar de una relación de tensión y vacío entre teoría y práctica?



Estas ideas permiten esclarecer, la institución de la psiquiatría y la educación como ciencias que en sus orígenes disciplinares se distancian de la realidad y de sus objetivos primarios, para responder a una demanda social; el psicoanálisis, abanderado por Freud, aunque apegado a estos principios, pudo separarse de la demanda instituyéndose como un síntoma que responde a este contexto.

Un ejemplo devenido de una experiencia laboral y de investigación, se encuentra en el trabajo realizado por Atencio (2006), donde plantea la incidencia en el deseo de esta forma de responder a la demanda, desde la premisa “para todos”, en tanto se trata de un saber:

...que a la larga tiene un efecto de desaparición sobre la verdad, ya que en última instancia la falta de sentido es lo que hace mover al sujeto a la búsqueda de saber, y si la relación saber – todo está dada, la búsqueda queda imposibilitada. Precisamente, la apuesta está dirigida a abrir el deseo, en este caso el deseo por el saber, si se asume una posición de división en tanto es imposible saberlo todo, se da cabida a que haya una causa de saber en los sujetos (p. 32).

Esta tesis da cuenta de la posición subjetiva desde la ética del psicoanálisis, su propuesta es dar cuenta del abordaje y las consecuencias de tratar los problemas y los impasses, uno por uno, construyendo soluciones a medida para cada caso desde la singularidad, articulando un lazo con la cultura. Esto lleva al planteamiento de que entre la cultura y la subjetividad están los vínculos y las instituciones como medio.

La experiencia transitada desde el año 2003, en instituciones no psicoanalíticas, tanto a nivel de servicios internos como externos, lleva a plantear la hipótesis de que desde

la ética del psicoanálisis la institución posible tiene que ver con el carácter instituible de la transferencia.

En un trabajo presentado en el 3er Encuentro Americano de Psicoanálisis, coordinado por Álvarez, Atencio, Chacín, Iriarte, León, Montero, Zurga (2004), se plantea que las instituciones al estar estructuradas a partir de determinados ideales, en su intento por responder a las problemáticas presentes en lo social, suelen soportarse solamente en los semblantes, dejando el real y el goce por fuera; por lo que siempre se topan con una imposibilidad que no esperan, un insoportable ante el cual no están advertidas. Así, el modo de solución que la estructura produce, se torna constantemente insuficiente al intentar dar cuenta de las dificultades que surgen.

Se concibe la estructura como un grupo de elementos que conforman un conjunto co-variante; haciendo énfasis en la estructura como conjunto y no como totalidad, proponiéndola como un sistema abierto. El punto de referencia estructural consiste entonces, en un punto de carencia, de ausencia de algo; así, la notación de una ausencia es extraordinariamente importante para la localización de una estructura (Lacan, 2000).

Poder identificar en la institución el punto de carencia, permitirá ubicar su disposición estructural para poder intervenir o no desde la ética del psicoanálisis. Si bien es cierto que su posición tiende a mostrar su carácter cerrado y completo, en la dinámica es posible valorar si las aperturas son posibles para instituir la transferencia. Casos y experiencias de trabajo serán desarrollados más adelante.

## **1.4 La sociedad actual y sus síntomas**

**1.4.1 Notas de interés sobre la concepción de síntoma en psicoanálisis.** Se puede apreciar como la incidencia de algunos trastornos y enfermedades ha variado en los últimos 20 años; estos han existido siendo motivo de estudio en facultades universitarias, la variante en el transcurso del tiempo, ha tenido que ver con la prevalencia en principio cada vez mayor, en la dificultad para conceptualizar y clasificar, y en la proliferación de tratamientos en el mercado. En algunos casos, especialistas atribuyen esto a que la detección es más temprana y más fina que antes. Se reitera en los cambios que en la cultura han sucedido, en sus políticas y en sus formas de saber. Esto lleva a pensar sobre el estatuto del deseo en la actualidad y sus consecuencias en la psicopatología. Se hará un abordaje desde la perspectiva psicoanalítica de orientación lacaniana, donde cada año se hacen eventos de jornadas y congresos a propósito de abordar qué pasa en la actualidad y qué respuestas se pueden proponer desde esta corriente. Las apreciaciones evidenciadas en la consulta privada muestran síntomas que invitan a hacer un trabajo más allá del caso, sensible a pensar en ese lugar más allá de la consulta que hace existir al psicoanálisis y en insistir ¿Por qué es importante el tratamiento de la singularidad?

Continuar desarrollando la caracterización de lo que se denomina época actual y sus incidencias en la sociedad permitirá formular una reflexión desde la ética del psicoanálisis, que entre otras preguntas, permite plantear ¿Qué conexión existe entre los síntomas y la cultura?, ¿Son los síntomas y tratamientos actuales una moda?, ¿Cuál es la ética en juego en la sociedad actual?, ¿Es preciso algún mecanismo transformador de subjetividades para poder acceder al deseo hoy en día?... entonces...¿Cuáles pudieran ser esos mecanismos a parte del dispositivo psicoanalítico? Sin ánimo de hacer un recorrido

exhaustivo, se hará referencia a las principales corrientes que de alguna manera están muy presentes en el mercado actual; resulta de interés proseguir en el desarrollo de establecer la relación o no que puedan tener con el cuidado de sí como una forma de cultura de la subjetividad.

Para fines de esta investigación, se hará una conexión hipotética donde se denominarán rasgos, ideales o comportamientos de la sociedad actual con determinados síntomas; se pretende establecer una relación para pensar y no para establecer causalidad. Es por ello que se hará un abordaje un poco más en profundidad de lo que representa la concepción de síntoma en psicoanálisis, a diferencia de los trastornos o déficits que ofrece como clasificación el DSM – V.

**1.4.2 El valor del síntoma.** Para desarrollar el siguiente apartado, se tomará como referencia esquemática el trabajo elaborado por Patrick Monribot, desde su experiencia como Analista de la Escuela, como tal representa un aporte ético, ya que desde su recorrido singular y en relación al plano epistémico, plantea una concepción de síntoma que lo eleva a dos estatutos: el síntoma trabajado y el síntoma trabajador. Por la pertinencia e interés particular para esta investigación en resaltar el valor del síntoma, es que se elige este trabajo.

El abordaje del síntoma ha pasado por varios estatus en la enseñanza de Lacan, para fines de esta investigación se toma la lectura de autores contemporáneos para señalar los puntos de interés relativos a la conexión síntomas y malestar en la cultura, sin pretender una conceptualización epistémica del mismo.

Como se introdujo el marco del recorrido será el propuesto por Monribot (2006) en el contexto de un seminario internacional titulado El trabajo del síntoma; esto como referencia esquemática; sus comentarios serán entrelazados con otras lecturas que ayudarán a comprender los puntos esenciales que se desean transmitir.

Situar el significante trabajo a nivel del síntoma, según Monribot (2006) es elevar un cierto real al rango de la causa; con esto, evoca los sintagmas freudianos de trabajo del sueño, donde el ombligo sería la causa; el trabajo del duelo donde la pérdida sería la causa; incluso propone la fórmula de Barthes de trabajo amoroso, donde el Otro sexo sería el real de la no – relación sexual. De este modo, plantea la cuestión sobre la posibilidad de situar lo real del síntoma y si es posible impugnarle un trabajo.

Sobre la noción de trabajo, alude a su raíz etimológica latina, donde al menos en francés expresa tortura, en la Edad Media trabajar implicaba hacer sufrir, y se refería al condenado torturado o a los dolores de parto, se desprende de ahí la idea de padecer y de producir, donde el síntoma se ve ahí conjugado; a través del dispositivo analítico, la cura sería pasar del padecer al producir, ya que el tormento no quiere decir que no haya satisfacción en juego.

Concibe al síntoma como una defensa y una respuesta a la parte traumática de lo sexual, a esa parte que no se puede subjetivar. La insistencia del síntoma más que un asunto de ganancia libidinal parcial se justifica por su causa en tanto respuesta defensiva ante lo inconciliable para el sujeto.

Monribot (2006) se sirve de algunas referencias de Lacan para circunscribir cual es la libido que participa en la alquimia del síntoma; para ello precisa que se trata de una discordia anterior a la armonía, se trata de una libido que marca la relación del sujeto con su muerte; se le puede reconocer también como un color – de – vacío que está suspendido

a la luz de una hiancia. Precisa: “Este drenaje de libido en las redes del síntoma bastaría para justificar una dimensión trabajadora en el término de costo y de tormento pues hay una dimensión energética de la libido” (p. 2).

Según sus planteamientos, la noción trabajo del síntoma implica un equívoco, el síntoma trabajado como el implicado en el tiempo de una cura, y el síntoma como capaz de producir un trabajo más allá, es decir, aquel que nos trabaja y que es capaz de hacer lazo.

***El síntoma trabajado.*** Monribot (2006) se refiere al trabajo que está a cargo del analizante como uno que implica un sentido arquitectónico, de deformar el síntoma. Su incidencia recae en la cubierta formal, se trata de un trabajo que afecta a la forma, en términos arquitectónicos sería un trabajo de restauración. Dos resultados se deben extraer de un recorrido tal, a saber, fijar el goce y objetar el desmentido.

Partiendo de la base de que se trata de un sentido oculto, quizá, escondido del síntoma, la tesis de Lacan que cita Monribot (2006) es el uso del equívoco como única arma en la cura capaz de tratar el síntoma, en el sentido de procurar efectos terapéuticos, no de curar ni eliminar. Los mismos alivian, pero en sí, se trata de aislar lo incurable, lo que es rebelde a toda cirugía del significante, para así poder fijar el goce. Dicho síntoma tomaría desde esta perspectiva, un valor de letra.

Si bien se trata de un alivio, no se debe confundir tratamiento y curación, ya que según Monribot (2006):

La letra significa que si existe tratamiento, es un tratamiento de texto. Es la apuesta del pase<sup>8</sup>, ‘saber hacer’ con el texto. Si la curación completa existiera, este fin terapéutico sería el ideal de un pase vuelto perfecto pero sin ninguna transmisión... (p. 3).

Así concebido, el pase da cuenta de un fracaso de la transferencia a oponerse a la instancia de lo real, un fracaso por colmar la separación definitiva entre verdad y saber; Monribot (2006) cita a Lacan para referir que para el neurótico el síntoma representa el retorno de la vuelta a la verdad en la falla de un saber.

De estas ideas se deduce por qué el fin de un análisis, a través de su recorrido no representa una sublimación para el sujeto, ya que no se trata de un objeto ideal, en relación a ese último saber. Apunta a que si hay algo cierto es la falla, no se trata de desvalidar a la ciencia por ejemplo en tanto verdad, y validar al psicoanálisis en tanto saber, lo cierto es esa falla entre el par verdad – saber y el hacer alrededor de esa relación.

---

<sup>8</sup> El pase es un dispositivo inventado por Lacan que se ocupa de investigar qué es el fin de análisis. Esta investigación se realiza a partir de los testimonios de los analistas que están decididos a transmitir aquello que el psicoanálisis les ha producido como cambio en la vida misma, es decir, lo concerniente a lo que queda como saber por un lado, y aquello que se va a ubicar como lo que no interroga más al sujeto. El testimonio puede ser dado por todo analista que haya alcanzado la dimensión de conclusión de su análisis, que será evaluado por un jurado constituido por un pequeño grupo que denominamos Cartel del Pase, y que ha sido elegido para cumplir esa función dentro del contexto de una experiencia de Escuela. Este procedimiento implica que el testimonio es dado a dos analistas en forma separada (dos pasadores), quienes cumplen la función de transmisión al Cartel del Pase mencionado que, sin considerar lo transmitido como un final de análisis, otorga, al analista que ha testimoniado, la nominación de AE, analista de la Escuela. El Pase es un dispositivo que funciona en la Escuela de Orientación Lacaniana desde el año 1996. Su formalización se realizó a partir de un largo debate en el que se decidió su implementación y reglamento. Desde esa fecha hubo 5 nominaciones de AE en la EOL. Dos de ellas han finalizado su función, luego de tres años de transmisión. Se producen en continuidad muchas publicaciones sobre la elaboración de los AE y de los Carteles implicados en este trabajo.

Recuperado de:

[http://www.eol.org.ar/template.asp?Sec=el\\_pase&SubSec=presentacion&File=presentacion.html](http://www.eol.org.ar/template.asp?Sec=el_pase&SubSec=presentacion&File=presentacion.html)

Monribot (2006) toma la referencia de Lacan donde afirma que la castración es la clave por donde se realiza el advenimiento del síntoma, estableciendo una correlación entre castración y síntoma, y precisa:

Trabajar el síntoma en análisis produce un verdadero marcador de la castración en lo que esta tiene de irreductible. Más exactamente, el objeto al desmentido que el neurótico opone a la castración. Tal es la segunda acepción posible del síntoma trabajado. El pase es un proceso des – idealizante que promueve la castración, elevando este fracaso del saber al rango de lo imposible (p. 4).

Para dar el paso a la siguiente distinción del síntoma, Monribot (2006) cuestiona la referencia de Lacan donde plantea que el psicoanálisis es un síntoma, comentada en este capítulo, para interrogar si es solo eso...

***El síntoma trabajador.*** Como se ha referido con anterioridad, se parte de una falla en el par verdad – saber, que procura un espacio infinito que se abre al final de una cura, en ese espacio se aloja según Monribot (2006) el síntoma trabajador, como un vuelco dialéctico. Para desarrollar esta idea se sirve de una clasificación de modalidades de trabajo que separa en cinco aspectos: inventar el saber, crear un lazo, definir al Analista, hacer sonar el despertar y estrechar lo real.

En la modalidad de *inventar el saber*, el trabajo del síntoma según Monribot (2006) deja de ser una cuestión clínica y pasa a tomar una función política en el sentido de formar analista y analizar la experiencia de la Escuela; donde se aprecia una implicación directa del síntoma en estas tareas que resultan en pilares de la transmisión.



Si la castración es el hiatus, esa hiancia irreductible entre saber y verdad, las construcciones que se esperan al final de un análisis no pretenden formar un todo teórico, a este respecto Monribot (2006) plantea que:

El saber no sabido en espera de revelación no es totalizado en lo Real. Esto permanece verdadero cierto tiempo luego de un análisis, y el saber fragmentario esperado de un AE<sup>9</sup> implica más la invención que el hallazgo. Es porque la invención es una respuesta que bordea lo real, que toma valor sintomático. Por otra parte posee la modalidad lógica de lo necesario, ya que al destotalizar sin cesar lo adquirido, incluso al contestarlo, el saber no cesa de escribirse (pp. 5, 6).

La siguiente modalidad que distingue Monribot (2006) la denomina *crear un lazo*, refiere al nudo del conjunto de lo epistémico, lo clínico, lo político y el síntoma, donde:

La presencia obligada de un cuarto redondel es otra versión de la necesidad (...) si el síntoma repara el nudo de tres, igualmente podemos decir que produce suplencia a la imposible relación entre los dos sexos. Responder así a la no – relación sexual por medio del síntoma hace del lazo sintomático una ligazón entre los parletres, entre los seres hablantes (p. 6).

En este sentido, el síntoma como letra de goce es primero antes que nada un lazo de un ser con lo real, y no con otro ser. El trabajo del síntoma sería establecer lazo allí donde lo sexual fracasa. Afirma entonces Monribot (2006) que es por este motivo es que:

---

<sup>9</sup> el título de **AE (analista de la Escuela)** es otorgado por tres años a aquellos que, al término del procedimiento que se lleva a cabo en **el dispositivo del pase**, son juzgados susceptibles, por la instancia responsable –llamada Cartel del pase – de testimoniar sobre los problemas cruciales del psicoanálisis frente a la comunidad analítica.

Recuperado de: [http://www.wapol.org/es/las\\_escuelas/Template.asp?Archivo=titulos\\_miembros.html](http://www.wapol.org/es/las_escuelas/Template.asp?Archivo=titulos_miembros.html)

...el síntoma es la elección obligada en el plano político, no hay otra alternativa para hacer el conjunto de los analistas, salvo la de optar por el desmentido de lo real y de la castración (...) Sería un lazo similar a lo de las Sociedades analíticas (...) que justamente pretenden desembarazarse del síntoma, reduciéndole a un simple trastorno. Esto implica un fin de cura marcada por la curación, la que permite la identificación con el Yo fuerte del analista. Al rechazar así hacer acto del lazo sintomático incurable, el nudo se deshace, ya nada aguanta, cada uno anda para sí, con riesgo de una lógica colectiva. Tendríamos entonces la lógica del grupo freudiano, que se relaciona con el Ideal, como los clubes; y no la lógica en el sentido de Lacan (p. 7).

Solo desde la asunción del lazo sintomático y del rechazo del escenario del grupo como desmentido, es posible concebir a la Escuela, dice Monribot (2006) en términos de Miller como partenaire – síntoma.

La tercera distinción que alude como *definir al Analista*, implica que debe haber un trabajo de escuela que es analizable en cuanto interroga el síntoma. El AE ocupa una doble posición, a saber, tener su propio síntoma que le permite concluir la cura, y ser un síntoma para la Escuela, donde esta debe: "...tomar la posta del análisis en otro modo de 'tratamiento del síntoma' " (p. 8).

Lacan (1977), en una clase inédita, plantea que el inconsciente ha sido identificado por Freud a lo mental, desconociendo el porqué de esto, asumir lo mental como tejido de palabras, es asumir que siempre hay equivocaciones posibles, de ahí su enunciado de que de real, no hay más que lo imposible, y dice:

Y es precisamente ahí que yo tropiezo. ¿Lo real es imposible de pensar, si no cesa de escribirse? Hay ahí un matiz — yo no enuncio que no cesa de no decirse — aunque más no fuera porque lo real, yo lo nombro como tal— sino de no

escribirse. Todo lo que es mental, al fin de cuentas, es lo que yo escribo con el nombre de *sinthome* (41)<sup>10</sup>, es decir signo. ¿Qué quiere decir ser signo? Es respecto a eso que yo me rompo la cabeza. ¿La negación es un signo? He tratado en otra ocasión de plantear lo que es la instancia de la letra. ¿Es decir todo decir que el signo de la negación, que se escribe así?, ¿no tiene que ser escrito? ¿Qué es negar? ¿Qué es lo que se puede negar? Eso nos mete en el baño de la *Verneinung*<sup>11</sup>, de la que Freud ha promovido lo esencial. Él enuncia que la negación supone una *Bejahung*<sup>12</sup>, que es a partir de algo que se enuncia como positivo que se escribe la negación. En otros términos, el signo hay que buscarlo — es precisamente lo que yo he planteado en esa Instancia de la letra — como ¿congruencia?, del signo a lo real. (Nota del traductor (42)<sup>13</sup>) ¿Qué es un signo que uno no podría escribir? pues este signo, uno lo escribe realmente (p. 40)

Según plantea Monribot (2006) el AE síntoma de la Escuela haría de signo de lo real, que le resultaría pertinente en tanto ya encontró en su propia experiencia un trozo de real; y lo real en la experiencia: "...es un asunto de encuentro, de contingencia" (p. 8).

La cuarta distinción que hace el autor, versa sobre la modalidad del síntoma trabajador y es la que llama, *hacer sonar el despertar*; todo lo que concierne a lo real

---

<sup>10</sup> (41) "Sínthoma (*Sinthome*) es una forma antigua de escribir lo que ulteriormente ha sido escrito como síntoma (*symptome*)" — así comienza la primera clase del seminario del año anterior.

<sup>11</sup> *Negación*, represión, compartimentaje... pero tarde o temprano, me dirás la verdad.  
Recuperado de: <http://context.reverso.net/traduccion/aleman-espanol/Verneinung>

<sup>12</sup> **Forclusión** es un concepto elaborado por Jacques Lacan para designar el mecanismo específico que opera en la psicosis por el cual se produce el rechazo de un significante fundamental, expulsado del universo simbólico del sujeto. Cuando se produce este rechazo, el significante está forcluido. No está integrado en el inconsciente. La no inscripción del significante en el inconsciente es un mecanismo mucho más radical que el de la represión. Tal como en el caso de los contenidos que fueron objeto de la represión, el retorno de lo reprimido es el proceso psíquico que opera (a través de diversas formaciones del inconsciente, como los sueños, actos fallidos, síntomas neurótico), en el caso de la forclusión (mecanismo por excelencia de la psicosis) el retorno de lo forcluido ocurre de forma alucinatoria.  
Recuperado de: <https://es.wikipedia.org/wiki/Forclusi%C3%B3n>

<sup>13</sup> (42) En ese texto de los *Ecrits*, el signo de la congruencia es escrito así: @.

despierta, esto se pone en evidencia cuando por ejemplo el ombligo del sueño o la angustia despiertan. El pase, en algún sentido también despierta, pero lo hace de otra manera, por la incidencia que allí hace el síntoma. Refiere a una lectura de Miller en cuanto a la identificación del síntoma al final de la cura, donde ésta pone en efecto al ser hablante a nivel de su goce real, aludiendo al ‘soy como gozo’; pero se plantea aquí un problema de, ¿qué despierta el síntoma?

Monribot (2006) refiere a Lacan en cuanto a su preocupación sobre lo imposible de concebir, donde constata una debilidad innata de lo mental que padece de no poder decir la verdad sobre lo real. El inconsciente no repara la discordancia entre mental y real, precisa al respecto:

Al fin de cuentas, el saber inconsciente, aunque sea arrancado a la ignorancia en el análisis, es débil porque es primero, como dice Miller, un ‘no saber hacer allí con’, sobre todo con la ausencia del sexo. Por el contrario, lo que denota un ‘saber hacer allí con’, es el trabajo del síntoma. O síntoma o debilidad. El síntoma aparece como una alternativa a la debilidad (...) El despertar en cuestión consiste entonces en tratar por el síntoma la debilidad del pensamiento, inconsciente o no. ¡Pero cuidado! Como lo recordaba Miller (...) ‘el despertar definitivo es solo un sueño’. Existe ciertamente, pero solo puede ser fugitivo (p. 9).

Estas ideas remiten a pensar en el estatuto de ese saber hacer allí con, donde la localización espacial y temporal, se pueden conjugar vía el trabajo del síntoma. Al tratarse de una localización espacio – temporal denota lo fugaz de ese despertar, donde el trabajo del síntoma se presenta como una alternativa que dependiendo de ese encuentro contingente podrá ponerse al servicio o no...

La quinta distinción sobre la modalidad del trabajo del síntoma, implica *estrechar lo real*. Al final de su enseñanza, Lacan, en la clase del 14 de diciembre de 1976 (inédita), plantea que el hombre sabe más que lo que cree saber:

Pero la sustancia de este saber, la materialidad que está debajo, no es nada diferente que el significante en tanto que tiene efectos de significación. El hombre habla-ser, como he dicho, lo que no quiere decir otra cosa que él habla significante, con el cual la noción de ser se confunde. Eso es real. ¿Real o verdadero? Todo sucede, a este nivel tentativo, como si los dos términos fueran sinónimos. Lo horroroso, es que no lo son por todas partes. Lo verdadero, es lo que se cree tal. La fe, e incluso la fe religiosa, he ahí lo verdadero, que no tiene nada que ver con lo real. El psicoanálisis, es preciso decirlo, gira en el mismo círculo - es la forma moderna de la fe, de la fe religiosa. A la deriva, he ahí dónde está lo verdadero cuando se trata de real, porque manifiestamente - desde hace tiempo se lo sabría, si no fuera tan manifiesto - no hay conocimiento, no hay sino saber en el sentido en que yo he dicho al comienzo, a saber que uno se engaña (10)<sup>14</sup>. Una equivocación (Une bétise), eso es de lo que se trata. Giro en redondo de la filosofía —se trata de sustituir un otro sentido al término de sistema del mundo, que es preciso conservar aunque de ese mundo no se pueda decir nada del hombre, sino que está caído de él (p. 5).

Lo verdadero es lo que se cree como tal, en forma de conocimiento, mismo que queda a la deriva cuando se trata de lo real; hay saber en tanto uno se engaña; al menos en lo relativo al hombre; lo mismo sucede con la filosofía, pero en lo relativo a su tratamiento sustitutivo del sistema del mundo se plantea preciso conservarlo. Quizá aquí se pone en evidencia, que el conocimiento y el saber en juego en psicoanálisis y en filosofía son

---

<sup>14</sup> (10 ) En el original: gourre, palabra que no existe. Traducimos como si en este caso se tratara del verbo gourir: engañar, mentir, equivocar.

necesariamente diferentes como formas de tratamiento, en el primero del hombre, en el segundo del mundo. ¿Apuntaría Lacan con esto, al alcance de cada uno y a su relación necesaria?

En la clase del 15 de marzo de 1977, Lacan, refiere en relación a lo simbólico y lo real que:

...lo simbólicamente real no es lo realmente simbólico. Lo realmente simbólico, esto es lo simbólico incluido en lo real, lo cual tiene perfectamente un nombre — eso se llama la mentira. Lo simbólicamente real, o sea lo que de lo real se connota en el interior de lo simbólico, es la angustia. El síntoma es real. Es incluso la única cosa verdaderamente real, es decir que conserva un sentido en lo real. Es por esta razón que el psicoanalista puede, si tiene oportunidad, intervenir simbólicamente para disolverlo en lo real (p. 35).

Monribot (2006) refiere a Miller para plantear cómo pensar lo impensable del sentido – en – lo – real; el síntoma explica, revela su ser de dios Jano, el cual tenía dos caras:

1.- A la vez conserva un sentido en lo real, y esta posibilidad hace que el psicoanálisis no sea una estafa, como lo sostiene Lacan en una conferencia en Bruselas. Pero en calidad de sentido es, sin embargo, una mentira con respecto a lo real, que en lo absoluto está excluido del registro del sentido y de la categoría de la verdad.

2.- A la vez, en calidad de significación, se reduce a una letra fuera de sentido. Es entonces un significante suplementario, un S1 que no es tomado en la cadena significativa, que no hay un S2 articulado con él. En suma, es incompatible con la inexistencia del Otro (p. 10).

En este sentido, se ponen en juego dos aspectos, mentira y letra, que operan en un encuentro impensable del sentido y del fuera de sentido; es la parte más extrema del síntoma, donde según Monribot (2006) se trata de: "...conciliar los inconciliables – sentido y real – sin por eso reconciliarlos por definición" (p. 10). Se sirve de los planteamientos de Lacan en el seminario XXIV, quien adjudica esta hazaña a los poetas, en tanto capaces de generar una significación sin efectos de sentido. La siguiente cita da consistencia a esta idea:

Los AE deberían inspirarse en ellos, no para parodiar torpemente a los poetas, sino para inventar una solución propia que tenga esta función de lo poético, de permitir así estrechar lo real. Esto nos lleva a la invención de trozos de saber después del pase: no se trata de dar sentido a lo que no lo tiene, es imposible, y sería una vuelta a la batalla inicial que sostiene el neurótico con lo imposible que quiere desmentir. Se trata de dar señal de 'un saber hacer allí con', con lo que debemos llamar un hueco, una hiancia antes que una falta. Una falta se puede tapar y se puede llenar, no una hiancia... (pp. 10, 11).

Aclara que, estrechar es la versión última del trabajo del síntoma, de donde se deduce que se trata de distinciones o quizá más bien momentos de este arduo trabajo. Monribot (2006) precisa la importancia del síntoma y de no concebirlo como simple trastorno médico o psicológico y advierte que:

No se trata de eliminarlo cueste lo que cueste, sino de transformarlo. Hay en el análisis un varadero metabolismo del síntoma. Se trata de pasar del síntoma como disfuncionamiento al síntoma como funcionamiento. Ello se vuelve un modo de vida. Es la única forma de tratar lo real incurable de la libido, de una libido que no dejará nunca en paz al sujeto. Las terapias cognitivas y

conductuales que invaden el mundo deberían comprender esto, más bien que empeñarse en vano en curar todo según una perspectiva higienista y, de todas formas, sin salida (p. 19).

Quizá esta idea de transformación o metabolismo del síntoma versus curación / eliminación, sea una manera de introducir en la cultura un lugar diferente para el complejo cuidado de sí o tratamiento de sí. A propósito de la noción de tratamiento versus eliminación, se toma un significante de la cultura actual que se piensa pudiera abrir un espacio de conversación, aunque pueda sonar con acento marketiniano, se considera pertinente, y concierne a la “gestión<sup>15</sup> del síntoma”. Esta idea surge en un espacio informal donde dos personas no allegadas al psicoanálisis, pero que si han pasado por tratamientos psicológicos... una de ellas se planteaba la pertinencia o no de retomar el tratamiento conocido ya que según correspondía debía pasar a la fase de shock de un posible síntoma fóbico; la otra persona le sugiere que si va a estar más tranquila los medios dan igual, ya que finalmente lo importante es eliminar el malestar; se entra como tercero en la conversación y a raíz de un comentario que apunta o más bien apoya la duda de ir a esa fase, permite que esta persona elabore que más que eliminar se trata de gestionar. En palabras de Tizio (2015) se trata de una ‘dimensión más pragmática del síntoma’, en relación a su valor de uso.

Una escritura relativamente espontánea, del año 2007, a propósito de la experiencia de trabajo en un seminario internacional titulado Finales de análisis, llevó a la

---

<sup>15</sup> 1. f. Acción y efecto de gestionar.

2. f. Acción y efecto de administrar.

**gestión de negocios.**

1. f. Der. Cuasicontrato que se origina por el cuidado de intereses ajenos sin mandato de su dueño.

Recuperado de: <http://dle.rae.es/?id=JAOmd4s>



investigadora a plantear las siguientes ideas, que se asocian con este desarrollo. Pero antes se ha de precisar lo espontáneo, ya que, fue posterior a una experiencia intensa de trabajo, sin referencias teóricas específicas a la mano para elaborarlo, quizá remite a un hilar de esa experiencia a modo de esos trozos de saber de los que se viene hablando...El mismo versa sobre lo que puede ser un sentido de un análisis:

***Resolver con diligencia.*** Dentro de lo subjetiva que puede ser la apreciación del tiempo cronológico, la vuelta del análisis constituye entre uno de sus sentidos, el empuje de apresurar lo emergente del deseo, aspecto que angustia en tanto tiene que ver con asumir justamente aquello que generalmente se hace responsable a otros, y tiene que ver con la responsabilidad de poder sostener aquello que se desea.

Así, "asumir" tiene dos acepciones, por un lado la ya mencionada sobre la responsabilidad sobre lo que se desea, se hablaría en este sentido de asumirse; por otro lado, podría referirse a resolver con las posibilidades reales que cada sujeto dispone, dando cabida con diligencia, entendida como esmero y premura, a la creación de nuevos modos de solución, que permitan asumirse con mayor entereza y responsabilidad.

La mayor parte del tiempo, resolver las contingencias que se presentan en el camino, es tarea difícil, más aun cuando es más fácil y cómodo que otros resuelvan por nosotros, o simplemente no resolver adjudicando a la dificultad y a la imposibilidad la resolución de la demanda.

Estar atento a las posibilidades y alternativas con las que contamos para asumirnos se puede decir es parte del proceso de un análisis; servirnos con esmero del deseo como causa es una decisión que implica una rectificación subjetiva que acarrea por lo general

pérdidas. De este modo, me planteo la pregunta, qué cálculo hacer en relación a lo que se pierde y lo que se gana...

Otra pregunta que emerge en función de esta reflexión, implica en mi caso particular, el servirme entre otros actos de la escritura como modo de ponerle letra y sentido a mi pensamiento; creo que tiene que ver con descargar un poco y dar sentido a aquello que hace pregunta y en muchos de los casos angustia.

Un modo de goce quizá, representado en el acto de escribir, de llenar un espacio en blanco con un sentido subjetivo, válido para uno. Y es por ese lado que entra un posible aval de un Otro, en este caso representado por personas que den cabida a este acto. Quizá un goce trasladable a la palabra, en tanto idea transmisible después de mucho andar...

Se encuentran estos elementos como posibles brújulas para seguir haciendo existir el psicoanálisis más allá de la consulta en su valor de utilidad, aquella que es particular... según Monribot (2006): “En el fondo, el psicoanálisis debe rehabilitar el valor del síntoma psíquico para tratar los sufrimientos modernos” (p. 31).

Para ilustrar estas ideas se puede tomar el pensamiento como una instancia que en relación con el hablar puede llevar a una persona, a satisfacer vía el goce de la palabra pero una que se queda en una forma de pensar, en algún sentido se queda en un estatus ideal; poder dar paso a la escritura implicaría un ejercicio de reducción y autorización que deviene en un acotamiento, que permita otro hablar, quizá más desligado de una instancia meramente ideal.

A este respecto, Tizio (2015) comenta que un aporte del psicoanálisis es justamente saber, en relación al tratamiento del síntoma, que alberga un goce que no puede ser atacado de manera directa, en tanto genera transferencia negativa, y precisa que:

...muchas de las dificultades que nosotros vemos en los distintos ámbitos – por ejemplo, en el ámbito escolar, los jóvenes que rechazan aprender, o en el ámbito sanitario, el rechazo de la medicación en los pacientes – (...) son ejemplos de haber querido tocar de manera directa la cuestión del síntoma sin pensar, efectivamente, que lo que se genera es rechazo (pp. 21, 22).

Esto repercute, según plantea la autora en un odio al síntoma, que lleva a querer atacarlo de una manera directa, se puede agregar además que sea rápida y efectiva, el rechazo que produce este manejo se pone en evidencia por ejemplo, con:

...el altísimo grado de fracaso escolar que existe justo en el momento histórico en que se han dado las condiciones sociales para que la población tenga acceso a los dispositivos escolares. Luego los profesores no saben qué hacer con el fracaso escolar o con la violencia... (p. 23).

Algo del momento histórico revela que todo vínculo social parece estar enmarcado por la violencia...a nivel de la infancia, a nivel laboral, en los casos de violencia de género y maltrato infantil...lo que da para pensar aún más, que no se trata de eliminar el síntoma, pero tampoco se trata de asumir una posición en extrema comprensiva de resignación, como se suele escuchar socialmente “hay que pasar”, “hay que aguantar”, “es lo que toca”... el trabajo de trasfondo es uno que apunta a otra posición.

En este sentido, plantea Monribot (2006) que al final de la cura hay otra dimensión más ética del sujeto, ya que:

...debe comprometerse, implicarse en la elección del síntoma, debe construirlo activamente, no lo padece pasivamente. Es un modo de funcionamiento en el

cual el sujeto tiene una misión, un trabajo activo, hay una dimensión de consentimiento al síntoma que contribuye a construir... (p. 20).

Desde el momento que un ser se compromete no en sentido moral, sino en sentido de asumir su responsabilidad en lo que le sucede, se pudiera hablar de una ética del deseo, a la que se puede acceder solo si este paso es posible...sino, es otra ética la que está en juego.

En relación al trabajo de construcción del síntoma en un análisis, Molina en Monribot (2006) en el espacio de conversación y preguntas del seminario subraya que:

...el síntoma al inicio, uno es elegido por el síntoma, uno es víctima del síntoma, uno lo padece. Como decía Patrick Monribot, es nuestro destino, lo pusieron allí, como si el destino estuviera escrito de antes, somos elegidos por el síntoma. De alguna manera, el síntoma al final del análisis, uno lo elige, no totalmente, uno lo construye a partir de los restos de su análisis, pero uno participa en esa construcción, uno lo elige (...) en los dos uno está implicado, en el primero uno está implicado como víctima, en el segundo uno está implicado como constructor, como trabajador (p. 20).

Se puede apreciar cómo se trata de una elección, desde la responsabilidad, muy diferente que asumirla desde el deber; son maneras muy distintas de pensar la ética. A este respecto Monribot (2006) plantea:

...el sujeto mismo es el principio activo del tratamiento, hay que pasar por él para curarlo (...) el tratamiento no es reductible a una simple técnica de descondicionamiento de la persona, sino pasa por la movilización del sujeto del inconsciente. La emergencia del sujeto en una cura analítica aplicada a la terapéutica no es un asunto de técnica, es un asunto de ética psicoanalítica. La ética en psicoanálisis, está ligada a la cuestión del acto (...) el acto no es

previsible ni esta codificado como el desarrollo de una terapia cognitiva. La ética descompleta la técnica. Dicho de otro modo: el sujeto no se atrapa con una astucia o con un protocolo arreglado por adelantado, es una cuestión de manejo improvisado de la transferencia; es un asunto de tacto y de invención siempre renovado. Cada vez que el analista toma la decisión de hacer un acto en la transferencia, es una creación que apunta a tocar el sujeto que sufre, y no a condicionar una persona según el modelo autoritario del perro de Pavlov. Es la condición de un resultado terapéutico durable (p. 29).

Sin el consentimiento del sujeto, no es posible un tratamiento del síntoma. Como se ha referido anteriormente, el tratamiento así concebido es posible a través de un análisis, un refrán de la sabiduría popular dice: la procesión va por dentro, una manera de llevar el síntoma como una cruz a cuestas, el tratamiento permite transformarlo en un motor para avanzar en la vida. Por tal motivo, Monribot (2006) insiste en resaltar el valor de la función del síntoma, ya que:

...el síntoma psíquico trata algo de lo imposible de soportar en el humano, un punto real de incurable. El síntoma trata un malestar. En el fondo, el síntoma es una necesidad de estructura, ¡no es un parásito a erradicar cueste lo que cueste!... (p. 32).

Para ilustrar la seriedad del punto en cuestión Monribot (2006) hace referencia a dos pequeñas viñetas clínicas que resultan de gran interés en esta investigación, para dar cuenta de la función del síntoma, en la primera se trata el caso de un niño:

...que se pone en peligro, que sufre de una angustia espantosa, que golpea, que no fija la atención, y que nadie más lo soporta. Luego de varios meses de trabajo

analítico, un síntoma nuevo aparece, mucho menos soportable para la mamá, se hace pipí en la cama, - él que fue muy limpio desde temprano. Al mismo tiempo, curiosamente, se pacifica el nexo social al punto de no parecer tan loco como se hubiera pensado al principio (...) ese niño construyó un síntoma enurético que le permite un amarre de sus pulsiones, y la instalación sobre su cuerpo de un lugar de inscripción para su libido en exceso. Es un acontecimiento del cuerpo donde se condensa el goce loco, ese que invadía sus comportamientos. A pesar de la insistencia maternal (legítima), el analista evitara, al menos al principio, reducir a lo que cueste ese síntoma que es ya en sí mismo un hallazgo del niño, un tratamiento del estrago pulsional que lo asediaba. En ese caso, la erradicación rápida de esta defensa por un protocolo sistemático sería una catástrofe (p. 32).

La segunda viñeta, se trata del caso de un joven:

Tengo aun el recuerdo emotivo de ese joven adulto de estructura psicótico que había logrado no desencadenar su psicosis que pasaba desapercibida a los ojos de los médicos. En resumen, él había logrado no volverse loco, y esto gracias a un rasgo fóbico, el miedo a los coches. Evidentemente, dicho rasgo es incómodo en la vida y él se queja de ello. Le prescribieron un descondicionamiento de su fobia por medio de una terapia cognitivo conductual. El cuestionario diagnóstico no sospecho por supuesto la psicosis subyacente, pues habría sido necesario el trabajo bajo transferencia para lograrlo. Se deshizo entonces de su fobia rápidamente. La terapia cognitivo conductual funcionó, yendo hasta amplificar el triunfo estadístico del método. ¿De qué lo privaron en realidad? Se suicidó seis meses más tarde en un acceso melancólico. En suma, se murió curado. Es un éxito estadístico. El nexo entre su fobia inicial y la descompensación melancólica no será establecido nunca, mejor aún, evocaran una comorbilidad entre las dos patologías pero jamás un nexo de causalidad. El asunto sería burlesco si no hubiera este drama (...) ¿dónde está el principio de seguridad?... (p. 33).

Estas viñetas apuntan a la función del síntoma como un tratamiento en sí mismo que hace padecer pero no por eso deja de tener una función se pudiera decir... ¿no solo defensiva, sino también vital?

A propósito del valor vital del síntoma, Tizio (2015) comenta:

...para el ser humano las cosas no vienen dadas, sino que tiene que <<buscarse la vida>>. Y buscarse la vida quiere decir que de alguna manera algo tiene que anudarse para él y tomar un sentido e interesarlo (...) A ese anudamiento, a eso que le permite fijarse – en el campo amoroso, laboral, sexual, etc. -, lo llamamos también síntoma. De tal modo que podemos decir que hay el síntoma patológico – entre comillas -, el síntoma del sufrimiento sería – para tomar la idea de pathos y no de enfermedad -, que tiene que ver con una desregulación, y el síntoma como anudamiento, que implica que es la forma que ese sujeto ha encontrado para tratar la vida (p. 39).

La vida en si misma concebida como una categoría compleja, se presenta por un lado como plantea Freud ‘gravosa’, donde el sujeto es capaz de producir una primera solución sintomática como tratamiento de la misma desde el padecer, pero paradójicamente el acceso a una posición vital no es sin ese síntoma.

Una pregunta de corte ético sobre cómo debe responder el psicoanalista hoy en día, invita a reflexionar sobre su función en estos tiempos donde prima la ideología cientificista, Monribot (2006) plantea que la dificultad para el psicoanalista es la siguiente:

...la eficacia debe ser mostrada cada vez. Digo bien ‘cada vez’ pues los efectos de una cura deben ser siempre reconsiderados a partir del caso por caso. Es agotador, comenzando para nosotros, los analistas, ¡pero es así! Lo que es

importante en el plano político es que un analista de prueba de su práctica clínica (p. 33).

No se trata de idealizar el psicoanálisis, sino reflexionar sobre la posición subjetiva de un psicoanalista desde su experiencia ética... personas que no son afines al psicoanálisis, tienen una posición subjetiva desde esta ética que permite que la relación con el padecer por ejemplo, escolar, del cuerpo... apunte a poder construir otra relación que no esté circunscrita al ideal imperativo de salud y bienestar, ni circunscrita únicamente al saber tecnocrático.

## **1.5 Reflexiones sobre la sociedad actual**

**1.5.1 Una panorámica sobre la sociedad actual.** Según Han (2014) hay una crisis de libertad en la época actual, y consiste en que se está ante una técnica de poder, que lejos de negar o someter la libertad, la explota, a propósito plantea que:

La libertad y la comunicación ilimitadas se convierten en control y en vigilancia totales. También los medios sociales se equiparan cada vez más a los panópticos digitales que vigilan y explotan lo social de forma despiadada (...) la sociedad del control digital hace uso intensivo de la libertad. Es posible solo gracias a que, de forma voluntaria, tienen lugar una iluminación y un desnudamiento propios (p. 21).

De este modo, libertad y comunicación ilimitada se elevan al estatuto de técnica de poder y control social, donde el ceder ante las mismas es de carácter totalmente voluntario.



Han (2014) comenta a Foucault para hacer referencia y situar diferentes estatutos del poder:

...desde el siglo XVII el poder ya no se manifiesta como el poder de muerte de un soberano ante Dios, sino como el poder disciplinar (...) por el contrario, no es un poder de muerte, es un poder de vida cuya función no es matar, sino la imposición completa de la vida. El viejo poderío de la muerte cede ante la <<administración de los cuerpos>> y la <<gestión calculadora de la vida>>. El tránsito del poder soberano al disciplinario se debe al cambio de la forma de producción agraria industrial. La progresiva industrialización requiere disciplinar el cuerpo y ajustarlo a la producción mecánica. En lugar de atormentar al cuerpo, el poder disciplinario lo fija en un sistema de normas (pp. 35, 36).

En términos de Foucault dice Han (2014) la biopolítica es la forma de gobierno de la sociedad disciplinaria, donde el objeto de control regulador es la biopolítica de la población: “La reproducción, las tasas de natalidad y mortalidad, el nivel de salud, la esperanza de vida...” (p. 37).

Esta perspectiva, implica la vinculación expresa de la biopolítica con la forma disciplinaria del capitalismo, que: “...en su forma de producción socializa el cuerpo: <<Para la sociedad capitalista, la biopolítica es lo que realmente cuenta, lo biológico, lo somático, lo corporal (p. 41).

Por su parte, el neoliberalismo como una nueva forma de evolución, o quizá de mutación del capitalismo descubre la psique como fuerza productiva, según Han (2014):

Este giro a la psique, y con ello a la psicopolítica, está relacionado con la forma de producción del capitalismo actual, puesto que este último está determinado por formas de producción inmateriales e incorpóreas. No se producen objetos físicos, sino objetos no – físicos como informaciones y programas (p. 42).

Un hallazgo que se usa para incrementar la productividad, más allá de las resistencias corporales, se apunta a la optimización de procesos psíquicos y mentales. Esto lleva a una nueva concepción de cuerpo, donde hoy en día plantea Han (2014):

...es liberado del proceso productivo inmediato y se convierte en objeto de optimización estética y técnico – sanitaria. Así, la intervención ortopédica cede a la estética. El <<cuerpo dócil>> ya no tiene ningún lugar en el proceso productivo. La ortopedia disciplinaria es reemplazada por la cirugía plástica y los centros fitness. La optimización corporal es más que una mera praxis estética (...) se convierten en recursos económicos que se pueden aumentar, comercializar y explotar (p. 42).

Pareciera que desde las formas de gobierno el cuerpo es objetivizado, y la cultura sería responsable tanto de brindar las alternativas de dominación que apoyadas o no por los sistemas de gobierno, darían lugar al sujeto de poder elegir... ¿Cuál es la dominación en juego?, ¿Toda forma de regulación implica aplastamiento del sujeto?

En su reflexión, Han (2014) sitúa la obra de Foucault de principio de los ochenta para referir que en el volumen 2 de Historia de la sexualidad titulada El uso de los placeres, el autor se ocupa de las tecnologías del yo, por las cuales entiende:

...las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no solo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en

su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo (p. 44).

Esta idea de transformación personal, como se ha desarrollado en esta investigación, deviene de un desarrollo cultural que encuentra sus orígenes en el cuidado de sí mismo. Análisis que lleva a Foucault a desarrollar una ética histórica del yo que según Han (2014) está separada al menos en gran medida de las técnicas de poder y dominación, donde su interés es: "...la historia del modo en que un individuo actúa sobre sí mismo, es decir, en la tecnología del yo" (p. 45). El interés de Foucault se sitúa en la interacción de uno mismo y los demás, y en lo que desde su perspectiva serían las tecnologías de poder individual.

El objeto de estudio se pudiera decir que para Foucault, representa el yo, el ente o construcción que permite ejercer un poder en sí mismo. Sería un acento que precisa el poder en el yo. En términos freudianos, el superyó es la instancia psíquica encargada de regular el yo débil del sujeto y el ello que lo suele determinar, esto es posible desde su consistencia en las normas devenidas de la cultura. La propuesta de Foucault, y es una hipótesis, vendría justamente a reforzar la noción del yo, punto diferencial desde la perspectiva psicoanalítica, donde en particular la lacaniana, se ocupa de ese más allá que como seres hablantes determina un modo de ser y padecer el mundo.

Hay desde ambas perspectivas un modo de tratar el ser desde la racionalidad, pero mientras la primera apunta al yo a través de la dominación de eso desregulado que nos causa; desde la segunda apuesta, el tratamiento implicaría más bien una construcción desde eso que nos causa, que aunque de entrada represente un punto de horror y de ello no se

quiera saber, vía la racionalidad se incide por una interpretación que denomina Miller al revés y vía el acto analítico; aspectos que serán desarrollados más adelante.

La tesis de Han (2014) es que la técnica de poder del régimen neoliberal constituye una realidad no vista por Foucault, para desarrollar esta idea precisa:

*...no ve ni que el régimen neoliberal de dominación acapara totalmente la tecnología del yo ni que acapara la optimización propia, en cuanto técnica del yo neoliberal, no es otra cosa que una eficiente forma de dominación y explotación. El sujeto del rendimiento neoliberal, ese <<empresario de sí mismo>>, se explota de forma voluntaria y apasionada. El yo como obra de arte es una apariencia hermosa, engañosa, que el régimen neoliberal mantiene para poderlo explotar totalmente (...) A Foucault se le oculta totalmente la técnica de poder que genera la convergencia entre libertad y explotación en la forma de autoexplotación (p. 46).*

Es notorio como hoy en día se pone en evidencia en las redes sociales, el carácter de demostración de lo estético y el buen vivir por un lado, pero más aún en quien pretende un emprendimiento personal y hace de ello una forma de vida y de sostén económico, apuntando a esa autoexplotación personal, desde la referencia de ‘si yo puedo, tu puedes’.

### **1.5.2 La cultura del bienestar y la salud hoy en día y las principales tendencias.**

Resulta de interés comentar las tendencias actuales en salud y bienestar como imperativos del cuidado de sí hoy en día que devienen en una posición de saber absoluto; y así establecer una comparativa en relación al psicoanálisis. Es preciso señalar cómo estas tendencias apuntan a un hacer prescriptivo desde la moral, cuyas intervenciones procuran restablecer un estado ideal, que, aunque pretenda dirigirse al uno por uno, las técnicas son

para todos; la gente accede a estas prácticas, se cree, desde una posición del deber ser para restituir lo que falla en ellos. ¿Algo que se asume como ideal o imperativo es un asunto de ética o de moral?; una posición ética apuntaría a reconocer que hay que hacer cosas para lidiar con el trabajo del cuerpo y el trabajo de sí, desde lo que gusta y hace bien para cada uno, quizá más orientado por el deseo y lo vital.

En este sentido, socialmente, la palabra “ayuda” implica reconocer que algo no está bien y se acude a alguien que sepa como orientar para devolver el equilibrio. Entre las prácticas de sí que ofrece la cultura y decidir cuál es la ayuda más conveniente para sí.... ¿implica realmente una posición ética?

En este sentido, Allouch (2007) comenta a Foucault cuando dice: “La función psi, escribe entonces, se encuentra ‘en todas partes donde sea necesario hacer que funcione la realidad como poder’ ” (p. 25). Se desprende un valor de sentido fundamental para lidiar con la realidad, pareciera que el desliz entre la función psi y el psicoanálisis está en el sentido en cuestión. El sentido tiene una función de calmar y apaciguar para lidiar con la dura realidad; ahora bien, el sentido presente en las corrientes psi tiende a apuntar al ideal de bienestar y salud, siendo así, de qué sentido se ocupa el psicoanálisis.

Sobre las ciencias humanas en general, Allouch (2007) cita de nuevo a Foucault para mostrar la relevancia de la relación entre sujeto y verdad, donde afirma:

Y creo que si no se retoma la historia de las relaciones entre sujeto y verdad desde el punto de vista de lo que llamo, en general, las técnicas, tecnologías, prácticas, etc., no entenderemos lo que pasa allí, ni con las ciencias humanas, si queremos usar el término, ni con el psicoanálisis en particular (p. 52).

Desde la perspectiva foucaultiana es posible situar las ciencias humanas por un lado y el psicoanálisis por otro, pero independientemente del campo en cuestión, es fundamental entender lo que pasa allí, justamente en esa relación entre sujeto y verdad a lo largo de la historia para poder entender lo que le pasa al sujeto. Esto resulta interesante, porque en algún sentido, es poder situar al sujeto que demanda consulta en un contexto, en una época particular, en una cultura, para procurar su abordaje; pero por otro lado, ¿Se trataría de asumir al momento de autorizarse en cualquier profesión esta dimensión ética?

La cultura en si misma se presenta según plantea Fernández Blanco (2009) como una forma de organización del goce, en tanto dice qué, cuándo, cuánto, cómo y dónde hay que hacer para disfrutar la vida, ordenando de algún modo el goce, de aquí a que cuando alguien aparece gozando de otra manera lo que suscita es el odio.

Cabe hablar de cultura de bienestar y salud, en cuanto se encuentran al alcance diversos conocimientos de servicios de fácil acceso para todos. Una deslocalización del conocimiento que antes circunscribía espacio y tiempo, ahora está presente en muchas formas y con posibilidad de hacer en todo momento. Ejemplos concretos de esta idea serán citados más adelante.

Vincular bienestar y salud como categorías de la psicopolítica permite reflexionar sobre la ética en juego en la forma de dominación actual. Han (2014) precisa que:

La psicopolítica neoliberal encuentra siempre formas más refinadas de explotación. Numerosos seminarios y talleres de *Management* personal e inteligencia emocional, así como jornadas de *coaching* empresarial y liderazgo prometen una optimización personal y el incremento de la eficiencia sin límite. Todos esta controlados por la técnica de dominación neoliberal, cuyo fin no solo es explotar el tiempo de trabajo, sino también a toda la persona, la atención total,

incluso la vida misma. Descubre al *hombre* y lo convierte en objeto de explotación (p. 47).

Retomando los planteamientos de Freud, se pretende reflexionar sobre el estatuto del trabajo otorgado en el texto el malestar en la cultura, donde eleva el mismo a una categoría de sublimación siempre que el sujeto esté implicado en esa elección que se pudiera decir ¿vocacional? Resulta pertinente esta reflexión en la actualidad, donde la cultura marcada por una crisis que confronta al menos a la sociedad española a una tasa de desempleo tan alta<sup>16</sup>, repercute en que no siempre pueda haber vinculación entre la profesión y el trabajo, cediendo al deseo por necesidades económicas vitales de suplir. ¿Qué consecuencias en la subjetividad y el afrontamiento de este real?, ¿Es posible dar una vuelta al trabajo de vocación o no, para poder hacer un vínculo menos tormentoso quizá más del lado del deseo?, ¿Es posible apuntar en una formación a la instancia del deseo?, ¿En qué debería fundamentarse dicha formación?

Figura 1  
Eurostat saca los colores a España con los datos del paro

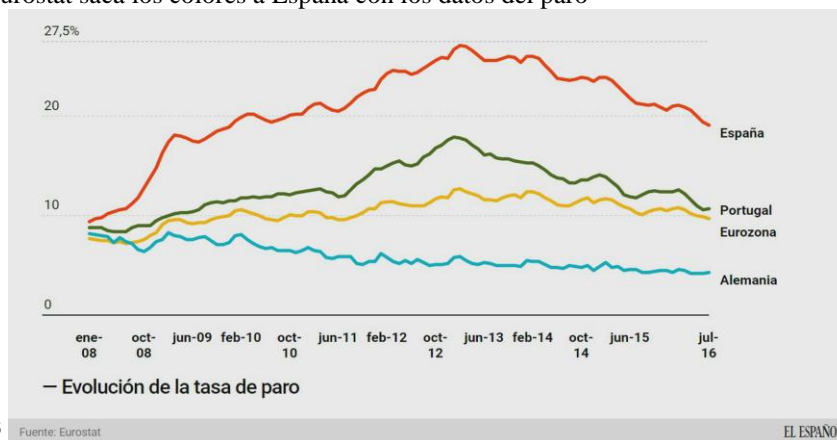


Figura 1. Eurostat saca los colores a España con los datos del paro. Copyright 2016 por El Español.

El trabajo resulta en una necesidad de orden vital, donde apegarse a la lógica que prevalece en la cultura, se piensa lleva a los sujetos a lo peor, en una identificación voraz que consume el ser; esto se pone en evidencia con enfermedades y trastornos característicos o mejor dicho comunes en la cultura de hoy, referidos con anterioridad en este capítulo. Aunque los mismos ponen en evidencia un sufrimiento impactante, el *verbatim* que acompaña su justificación suele apuntar a una desvalorización del síntoma, en pro del yo que podrá dominar al malestar.

Se habla de identificación al imperativo neoliberal de la optimización personal como un modo de estrago cuyas consecuencias no toleran las fallas, a este respecto Han (2014) plantea que este imperativo:

...sirve únicamente para el funcionamiento perfecto del sistema. Bloqueos, debilidades y errores tienen que ser eliminados terapéuticamente con el fin de incrementar la eficiencia y el rendimiento. Todo se hace comparable y mensurable, y se somete a la lógica del mercado. En ningún caso el cuidado de la vida buena impulsa la optimización personal. Su necesidad es solo el resultado de coacciones sistémicas, de la lógica del cuantificable éxito mercantil (p. 48).

Se logra ubicar una intencionalidad del funcionamiento ideal del sistema, donde si bien el medio son las formaciones especializadas y la terapéutica empresarial, el objetivo es lograr resultados y un máximo rendimiento a partir de esta optimización personal. El problema ético que se piensa está en juego en esta dinámica, deviene para el “malestar del sujeto” donde la lógica en forma de imperativo lo aplasta, sin dar lugar a la singularidad, que si acaso es la que permite hacer algo diferente con el malestar. Se puede pensar en dos formas de intervenir sobre el malestar, una que apunte a su eliminación, aspecto que por



defecto, se sabe que es imposible; y otra que apunte a su tratamiento, dando lugar al hacer con la falla sin pretender una solución eficaz totalitaria.

Para desarrollar esta hipótesis se plantea la siguiente idea, si se fuerza la palabra “tratamiento” en su composición estructural, se obtendría “trata – miento”, esta deconstrucción permite develar la falsedad inherente del “miento” en el “tratar” un todo; si se va un poco más allá y se la coloca en plural daría cuenta de que al menos en lo que concierne al malestar es preciso dar lugar a la pluralidad de soluciones como efectivas, situando el uno por uno, el caso por caso, que se circunscribe en un todo por ejemplo institucional. Parece una palabra muy precisa, en cuanto tratar no significa dar por hecho una solución, implicaría situar lo posible dentro de la pretensión de abarcar todo, tarea que se sabe cómo imposible; implicaría en dado caso abordajes y aproximaciones a esa escurridiza acción que opera, sin velar justamente el resto. Trata – miento, implica hacer un abordaje desde la ética del deseo, asumiendo el desmentir de un fin totalitario.

Cada época se caracteriza por una manera de concebir el poder creando consecuencias en la subjetividad de su sociedad, sería el efecto contingente lo que repercute por un lado en los síntomas y por otro en las formas de tratamiento imperativas; a propósito de las épocas Han (2014) hace un breve recorrido desde la época de la soberanía hasta la actualidad para dar cuenta de las formas de poder y sus consecuencias:

La época de la soberanía<sup>17</sup> es la época de la absorción como retirada y sustracción de bienes y servicios. El poder de la soberanía se manifiesta como

---

<sup>17</sup> Concepción del concepto

El concepto de soberanía no fue manejado ni por griegos ni por romanos. Dice Georg Jellinek que la idea de soberanía se forja en la Edad Media y «en lucha con estos tres poderes (la Iglesia, el Imperio romano y los grandes señores y corporaciones) ha nacido la idea de la soberanía, que es, por consiguiente, imposible de

derecho de disponer y tomar. La sociedad disciplinaria, por el contrario, presupone la producción. Es la época de una activa creación industrial del valor. La época de la creación del valor real ha pasado. En el capitalismo financiero actual, los valores llegan incluso a ser eliminados. El régimen neoliberal introduce la época del agotamiento. Ahora se explota la psique. De ahí que enfermedades como la depresión y el síndrome *bornout* acompañen a esta nueva época (p. 48).

De este modo, la relación que plantea la permanente optimización personal con la optimización del sistema, es según Han (2014) destructiva; ya que conduce a un colapso mental, al presentarse como la máxima insistencia de mejorar ante los ideales, en forma de autoexplotación, sin reconocer que si hay algo universal de los sistemas individuales e institucionales, es su propia inconsistencia.

Esta ideología neoliberal de la optimización personal, plantea Han (2014) desarrolla caracteres religiosos en su rasgo de fanatismo, es una nueva forma de subjetivación donde:

El trabajo sin fin en el propio yo se asemeja a la introspección y al examen protestantes (...) En lugar de buscar pecados se buscan pensamientos negativos. El yo lucha consigo mismo como con un enemigo. Los predicadores evangélicos actúan hoy como managers y entrenadores motivacionales, y predicán el nuevo evangelio del rendimiento y la optimización sin límite (p. 49).

La posición subjetiva de lo que Han llama predicadores evangélicos, se piensa y es una hipótesis de cara a esta investigación, denota la posición subjetiva de personas que, desde distintos marcos profesionales se asumen en esta lógica y se sitúan como managers y

---

conocer sin tener igualmente conocimiento de estas luchas». Diversos autores contemplan la cuestión de la soberanía en sus obras...

Recuperado de: <https://es.wikipedia.org/wiki/Soberan%C3%ADa>

entrenadores motivacionales que se basan en el rendimiento y en esa optimización sin límite. A este respecto las redes sociales dan cuenta en gran medida de la presencia de estos managers a nivel de salud física y mental, que serán referidos un poco más adelante. Sin embargo, de lo comentado hasta aquí, es de hacer notar, que sería injusto hablar de un “estilo managers de la cultura actual” independientemente del campo profesional; ya que como se ha dicho, existen personas que sin estar atravesadas por el discurso analítico, son capaces de poder separarse de estos ideales y hacer un uso diferente en su praxis... acogiendo la singularidad.

Ciertas literaturas de autoayuda en la actualidad refuerzan la idea de esa búsqueda de pensamientos negativos para su eficaz corrección, su lupa esta tanto a nivel personal como a nivel interpersonal. Se trataría de reforzar una posición de sujeto que esté alerta a la negatividad para detectarla y exterminarla, títulos tales como: Gente toxica, Más gente toxica, entre otros, vienen a la mente por su presencia en establecimientos de ocio y cultura y librerías. Una búsqueda en Amazon<sup>18</sup> del libro en cuestión llevó a la siguiente búsqueda asociada<sup>19</sup>, que resulta de interés para ilustrar la idea:

---

<sup>18</sup> Amazon, Inc. Es una compañía estadounidense de comercio electrónico y servicios de computación en la nube a todos los niveles con sede en la ciudad estadounidense de Seattle, Estado de Washington. Su lema es and you're done (traducido al español: «estás listo»). Fue una de las primeras grandes compañías en vender bienes a través de Internet (...) Es la empresa que más ha crecido en valor de marca en 2016 según el índice BrandZ hasta alcanzar un valor de 99.000 millones de dólares.  
Recuperado de: <https://es.wikipedia.org/wiki/Amazon.com>

<sup>19</sup> Recuperado de: <https://www.amazon.es/Gente-t%C3%B3xica-Bernardo-Stamateas/dp/8466650628>

Figura 2

## Textos de Autoayuda ofrecidos en Amazon

Los clientes que vieron este producto también vieron

Página 1 de 10



Figura 2. Textos de Autoayuda. Copyright 2016 por Amazon

Figura 3

## Textos de Autoayuda ofrecidos en Amazon

Los clientes que vieron este producto también vieron

Página 2 de 10 | [Volver al inicio](#)



Figura 3. Textos de Autoayuda. Copyright 2016 por Amazon

Figura 4  
Textos de Autoayuda ofrecidos en Amazon



Figura 4. Textos de Autoayuda. Copyright 2016 por Amazon

Estos resultados ilustran en gran parte la connotación negativa del malestar como un llamado de alerta toxica y de precaución, ante el cual hay que dotarse de fuerza emocional.

En un artículo publicado en la versión online del ABC.es Stegmann (2016) plantea a propósito de la película Boyhood del año 2014 y de un estudio longitudinal del Desarrollo de Adultos, de la Universidad de Harvard, que tenía por objetivo saber qué es lo que hace a una persona feliz y saludable; el siguiente comentario:

¿Cuál fue la conclusión de este soberbio estudio, de las decenas de páginas de información obtenidas a través de conversaciones grabadas con sus familias, del estudio de sus analíticas, del escaneo de sus cerebros? «Las lecciones no tienen que ver con riqueza, fama, ni con trabajar mucho. El mensaje más claro de estos 75 años de estudio es este: las buenas relaciones nos hacen más felices y saludables (...) Cómo conseguirlo. Huimos de recetas a la hora de hablar de felicidad, pero aquí proponen una. Sabemos que somos seres sociales y las relaciones son importantes en nuestra vida. No sabíamos, tal vez, que eran tan

determinantes para nuestra salud física, mental y emocional. Por eso hay que ponerse manos a la obra y aprender a relacionarse, o por lo menos, a huir de aquellas personas que nos hacen mal. Por ejemplo, las personas tóxicas (...) Para que haya una persona tóxica tiene que haber alguien que se deje «intoxicar». «Si dejo que alguien me agreda es porque me cuesta ponerle límites al otro, lo que significa que me cuesta ponerme límites a mí, me cuesta decir que no; también se da en aquellas personas que quieren cambiar al otro, que sienten omnipotencia y se terminan enganchando con un tóxico» (...) Por eso, Sánchez recomienda que aprendamos a gestionar nuestras emociones, evitar comportarnos de la misma manera en que se comportan con nosotros y recurrir al mindfulness, «que ayuda mucho a aceptar lo que no podemos cambiar», apunta Sánchez. Se trata de un entrenamiento mental, que hay que hacer todos los días para que se produzca el hábito en el cerebro. Es indispensable concentrarse y que la persona elija voluntariamente que la mente no vaya al pasado ni al futuro, sino en el aquí y en el ahora, señalaba en otro artículo Alejandra Valle-Nágera, psicóloga y profesora de esta práctica (...) ¿Y si el tóxico soy yo? (...) significa que tengo introspección, que me estuve mirando. Mucha gente lee el libro sobre gente tóxica y se refleja en eso, ve que tiene algo de cotilla, de envidioso...Al fin y al cabo, todos tenemos algo de tóxicos, de Caín y Abel. En cambio, el psicópata no puede hacerlo. Lee las características y dice: "Qué desgraciados", no pueden identificarse. Pero el solo hecho de sentir que hay vulnerabilidades, errores, es una señal de que tenemos rasgos de tóxicos pero que no nos hacen ser tales, no somos una estructura tóxica», explica Stamateas (...) Por eso, para evitar a los tóxicos, y como dice el investigador Robert Waldinger, para ser felices y saludables, «hay que tener relaciones de calidad, no importa la cantidad; porque vivir en medio del conflicto es malo para la salud»... (s/n).

Se extraen de este modo, varios aspectos que vale la pena comentar; en principio la idea de huida, el autor del artículo plantea que se huyen de las recetas para alcanzar la felicidad, pero apunta a que al menos hay una. Quizá esta tendencia de huida viene

justamente del fracaso de la promesa presente en este tipo de literatura. La otra referencia a la huida es para aludir a que la tendencia más fácil y cómoda ante el malestar es la huida. La propuesta invita a que la solución se dé vía el aprendizaje de la gestión de emociones, en especial al punto que concierne a poner límites. Esto llama la atención, justo en la época donde el sin límite es el mensaje más común en la cultura, a través de frases como “el cielo es el límite”, “el que quiere puede”, “si te lo propones lo lograras”, incluso el famoso slogan de la marca Nike, que dice “Just do it” apuntando al empuje de hacer...

Pretender que lidiar con lo relacional, es un asunto de aprendizaje, remite a su instancia técnica, y a soluciones globales, igual para todos. Solución que niega lo más constitutivo del ser. Un comentario de Freud (2009) se plantea para pensar el propósito de la vida y el estatuto de la felicidad:

¿Qué es lo que los seres humanos mismos dejan discernir por su conducta, como fin y propósito de la vida? (...) quieren alcanzar la dicha, conseguir la felicidad y mantenerla. Esta aspiración tiene dos costados (...) por una parte, quieren la ausencia de dolor y displacer; por la otra, vivenciar intensos sentimientos de placer (...) es, el programa del principio del placer el que fija su fin a la vida (...) no obstante (...) entra en querella con el mundo entero, con el macrocosmos tanto como con el microcosmos. Es absolutamente irrealizable, las disposiciones del Todo – sin excepción – lo contrarían; se diría que el propósito de que el hombre sea <<dichoso>> no está contenido en el plan de la <<Creación>>. Lo que en sentido estricto se llama <<felicidad>> corresponde a la satisfacción más bien repentina de necesidades retenidas, con alto grado de éxtasis, y por su propia naturaleza solo es posible como un fenómeno episódico. Si una situación anhelada por el principio del placer perdura, en ningún caso se obtiene más que un sentimiento de ligero bienestar; estamos organizados de tal modo que solo podemos gozar con intensidad el contraste, y muy poco el estado. Ya nuestra constitución, pues, limita nuestras posibilidades de dicha (p. 76).

Freud en pie de página hace referencia a la advertencia de Goethe de que: “...nada es más difícil de soportar que una sucesión de días hermosos.” (p. 76). Esta idea se relaciona con los planteamientos de Han (2014) cuando precisa en referencia a Hegel y a Csikszentmihalyi, que:

La persona humana no se deja someter totalmente al dictado de la positividad. Sin negatividad la vida se atrofia hasta el <<ser muerto>>. Precisamente la negatividad mantiene la vida en vida. El dolor es constitutivo de la experiencia. Una vida que consistiera únicamente en emociones positivas o vivencias óptimas no sería humana. El alma humana debe su profunda tensión precisamente a la negatividad... (p. 49).

El problema radica en la vuelta de situar el dolor propio de la vida, como un dolor generalizable al proceso motivacional de alcance de objetivos, donde el fin justificaría los medios en pro de la optimización. En este sentido según Han (2014):

Tan destructiva como la violencia de la negatividad es la violencia de la positividad. La psicopolítica neoliberal, con su industria de la conciencia, destruye el alma humana, que es todo menos una máquina positiva. El sujeto del régimen neoliberal perece con el imperativo de la optimización personal, vale decir, con la coacción de generar continuamente más rendimiento. La curación se muestra como asesinato (p. 51).

Otro aspecto muy presente en las redes sociales en forma de mensajes breves que apuntan a esta idea de curación y tranquilidad deviene del “slogan Keep Calm and Carry



On<sup>20</sup>» como mandato de tranquilidad que apunta al bienestar y la tranquilidad antes que nada y al seguir adelante pase lo que pase; el mismo fue emitido a petición del gobierno al inicio de la Segunda Guerra Mundial; la parodia del mensaje inicial sugiere varios mensajes, no es fin hacer un análisis de texto detallado, pero si comentar a grosso modo, que el seguir adelante ha sido sustituido por mensajes de un llamado al otro que venga a restaurar la tranquilidad, mensajes de luchar para eliminar todo aquello que genere malestar, mensajes que invitan a consumir en pro de la tranquilidad, entre otros...Esta reflexión resulta pertinente, para pensar el efecto paradójico de pretender eliminar lo ineliminable y su efecto de retorno como algo más intenso.... No deja de ser curioso el efecto de cabida de este slogan en las redes sociales, por lo cual resulta de interés mostrar una versión abreviada<sup>21</sup> de las 335 variaciones que hay del mismo:

---

<sup>20</sup> «Keep Calm and Carry On» (en castellano: «Mantén la calma y sigue adelante») es un póster producido por el gobierno del Reino Unido en 1939, al inicio de la Segunda Guerra Mundial, con el objetivo de subir la moral de la ciudadanía del país bajo amenaza de una invasión inminente. Fue poco conocido y nunca usado. El póster fue redescubierto en 2000, y ha sido relanzado por una serie de compañías como tema decorativo para una serie de productos. Se conocían sólo dos ejemplares originales del póster en el dominio público,[1] hasta que una colección de cerca de 15 originales fueron expuestos en el show televisivo Antiques Roadshow en 2012 por la hija de un exmiembro del Cuerpo Real de Observadores (Royal Observer Corps, ROC).[2] Debido a su sentido ligeramente irreverente se han lanzado parodias al póster, sustituyendo el «Carry On» por otras frases, por ejemplo «Keep Calm and Evade the Police» («Mantenga la calma y eluda a la policía») o «Keep Calm and Call Batman» («Mantenga la calma y llame a Batman»), siendo rápidamente propagados en redes sociales.

Recuperado de: [https://es.wikipedia.org/wiki/Keep\\_Calm\\_and\\_Carry\\_On](https://es.wikipedia.org/wiki/Keep_Calm_and_Carry_On)

<sup>21</sup> Recuperada de: <http://www.posterposter.org/keep-calm-and-posters/>

Figura 5

Póster producido “Keep Calm”



Figura 5. Keep Calm and Carry on. Copyright 2016 por Wikipedia

A propósito del estado social de shock tras una catástrofe, Han (2014) comenta a Friedman para aludir al estatuto de oportunidad, llega a decir, incluso de instante supremo para la nueva impregnación neoliberal de la sociedad, símil que se puede apreciar en el *Keep Calm and carry on*, y precisa que:

El régimen neoliberal, por tanto, opera con el shock. El shock desimpregna y vacía el alma. Desarma la sociedad hasta el punto de que se someta

voluntariamente a una reprogramación radical. Mientras los hombres aún están paralizados, traumatizados por la catástrofe, se someten a una reprogramación neoliberal... (p. 56).

Desde esta perspectiva se busca incidir sobre las personas a través de estímulos positivos, según Han (2014):

No emplea la <<medicina amarga>>, sino el *me gusta*. Linsojea al alma en lugar de sacudirla y paralizarla mediante shocks. La seduce en lugar de oponerse a ella (...) la psicopolítica neoliberal es una política inteligente que busca agradar en lugar de someter (p. 57).

El poder inteligente se presenta con la potencia y la pretensión de leer y evaluar los pensamientos conscientes e inconscientes de las personas, apuesta por la optimización propia de manera voluntaria para no tener que superar ninguna resistencia, Han (2014) dice al respecto: “Esta dominación no requiere de gran esfuerzo, de violencia, ya que simplemente sucede. Quiere dominar intentado agradar y generando dependencias. La siguiente advertencia es inherente al capitalismo del *me gusta*: *protégeme de lo que quiero*. (p. 30).

Siguiendo el desarrollo de estas ideas, se toma la pregunta de Han (2014) sobre el estatuto y alcance del Big Data: “¿Será el Big Data realmente capaz no solo de vigilar el comportamiento humano, sino también de someterlo a un control psicopolítico? (p. 86). Reflexiona al respecto, y comenta que la óptica digital posibilita la vigilancia desde todos los ángulos posibles.

Han (2014) cita a Voltaire y a Anderson para historizar la entrada del dataísmo en la cultura como una nueva forma de creencia, y dice:

El dataísmo entra en escena con el énfasis de una *segunda Ilustración*. En la *primera Ilustración* se creyó que la estadística era capaz de liberar el conocimiento del contenido mitológico. Así pues, la primera Ilustración celebró con euforia la estadística. A partir de ella, Voltaire ansiaba una historia que estuviera limpia de todo elemento mitológico. La estadística, según Voltaire, es <<objeto de curiosidad para quien quiere leer la historia como ciudadano y como filósofo>>. La estadística significa, para Voltaire, ilustración. A la narración mitológica opone el conocimiento objetivo, fundamentado por números y movido por números (...) El imperativo de la segunda Ilustración es: se ha de convertir todo en datos e información. El dataísmo, que pretende superar toda ideología, es en sí mismo una ideología. Conduce al *totalitarismo digital* (pp. 87, 88).

Retomando la referencia hecha sobre la teoría de la información, se estaría hoy en día, bajo el imperativo del dato, del número y de la información, por encima del saber.

Plantea Han (2014) que es necesaria una *tercera Ilustración*, cuya intención sea revelar que la Ilustración digital se convierte en esclavitud. ¿Quizá bajo su intencionalidad de control absoluto sobre la subjetividad en cuestión?

En una cita donde Han (2014) refiere a Anderson, refleja esta pretensión, donde reflexiona sobre la destitución del valor sobre toda teoría del comportamiento humano, ya que lo importante es que la gente hace lo que hace, se le puede seguir y medir con bastante exactitud y de este modo: "...con suficientes datos, los números hablan por sí mismos" (p. 89). Los datos pretenden colmar el vacío de sentido.

Resulta pertinente traer una referencia de la literatura a este respecto, Pennac (2011) a modo de presentación del primer capítulo de su novela autobiográfica titulada *Mal de escuela*, dice: "Estadísticamente todo se explica, personalmente todo se complica" (p. 9). El libro versa sobre la escuela, se pudiera decir, real; y precisa que no es:

...sobre la escuela que cambia en la sociedad que cambia, como ha cambiado este río, sino, en pleno meollo de ese incesante trastorno, precisamente sobre lo que no cambia, en una permanencia de la que nunca oigo hablar: *el dolor compartido del zoquete, sus padres y sus profesores*, la interacción de esos pesares de escuela” (p. 18).

Zoquete era uno de los significantes que nombraban a ese alumno, que hoy es profesor de lenguaje y literatura. La novela no tiene un carácter técnico, ni prescriptivo sobre un modo de hacer, pero sus consideraciones son de gran pertinencia ética, esa que está en juego en el hacer profesional. Sánchez (2008) a propósito de la relevancia de esta novela dice: “Ningún tratado sobre los problemas de la docencia, por muchas cifras y autorizadas opiniones que aporte, podría competir con algo así, con algo contado desde las entrañas mismas del conflicto...” (párr. 6).

Para fines de esta investigación, resulta pertinente traer otra referencia a propósito del uso de la estadística y la ética en juego; esta vez tiene que ver con un libro también de corte autobiográfico entrelazado con hallazgos y fundamentos científicos, es el trabajo de Servan – Schreiber titulado *Anti Cáncer, Una nueva forma de vida*. No se trata de hacer un estudio crítico, si acaso la intención es reflexionar sobre estas referencias donde el punto en común es el carácter autobiográfico en cada una y su referencia hacia la estadística.

El segundo capítulo de su libro se titula, *Librarse de la estadística*, refiere el caso de Gould, quien era catedrático de zoología de la Universidad de Harvard y especialista en la teoría de la evolución, y fue diagnosticado con un cáncer grave, Servan – Schreiber (2014) plantea que:

Su formación académica acabo imponiéndose y lo salvo de caer en la desesperación. Al fin y al cabo, se había pasado la vida estudiando y cuantificando fenómenos naturales. Si una lección había que aprender de ello, era que no existe en la Naturaleza ninguna regla fija que se aplique a todo del mismo modo. Que la variedad es la esencia misma de la Naturaleza. Que la mediana es una abstracción, una <<ley>> que la mente humana trata de imponer a la variada profusión de casos individuales. Para el Gould individuo, distinto del resto de los individuos, la cuestión era qué lugar ocupaba él en el espectro de variaciones existente por encima y por debajo de la mediana (p. 42).

Posterior al análisis que hace Gould sobre las curvas de supervivencia de la enfermedad, Servan – Schreiber (2014) afirma que:

En un ámbito como el de la oncología hay dos elementos que cambian constantemente: el tratamiento convencional y nuestros conocimientos de lo que cada uno puede hacer para potenciar en su caso particular el efecto de dicho tratamiento. Si las circunstancias cambian, la curva de supervivencia cambia también (p. 43).

Para Servan – Schreiber (2014) la enseñanza de este biólogo se resume en la siguiente reflexión: “...las estadísticas son mera información, no una condena. Cuando se tiene cáncer y se quiere luchar contra la fatalidad, el objetivo es cerciorarse de que se está en la larga cola de la curva” (p. 44). Para proseguir en su idea, refiere a la experiencia de Spiegel, profesor de la Universidad de Stanford, y quien es el responsable desde hace 30 años de organizar grupos de apoyo psicológico para mujeres con metástasis de cáncer de mama, plantea que el cáncer es una enfermedad desconcertante:

Tenemos pacientes que habían sufrido metástasis en el cerebro [nota del autor: Un efecto a menudo nefasto del cáncer de mama] hace ocho años y que ahora están perfectamente. ¿Por qué? No lo sabe nadie. Uno de los mayores misterios de la quimioterapia es que a veces podemos hacer desaparecer el tumor, pero apenas conseguimos un efecto en el tiempo de supervivencia. Sigue siendo muy difícil desentrañar el vínculo entre la resistencia somática y el avance de la enfermedad, incluso desde un punto de vista meramente oncológico (p. 44).

Dos referencias, que ponen al menos en tensión el valor del número como determinante, que devienen de experiencias de un tratamiento desde la subjetividad de hechos reales marcados por una gran carga de angustia. Dichos tratamientos permitieron una salida de vida, no nefasta, que apuntan a un tratamiento se pudiera decir, ¿del mal que nos toca?

Retomando los planteamientos de Han (2014) y a propósito de los efectos de lo que llama la segunda Ilustración, dice que genera una nueva forma de violencia, ya que su dialéctica ha surgido para destruir los mitos, descuidando que paradójicamente: “<<La falsa claridad es solo otra expresión del mito>>” (p. 90). Cita que toma de Adorno para apoyarse en justificar que el dataísmo promete una falsa claridad que en su lucha de oponerse a la ideología, termina convirtiéndose en una que titula la *barbarie de los datos*.

En la era digital, con la creencia en la mensurabilidad y cuantificabilidad de la vida, se actúa bajo la pretensión de dominio de la misma, Han (2014) precisa que:

El Quantified Self<sup>22</sup> rinde homenaje a esta creencia. Se equipa al cuerpo con sensores que registran datos de forma automática. Se miden la temperatura

---

<sup>22</sup> El «yo cuantificado», una nueva forma de entender la vida como algo digital. El movimiento del Yo cuantificado (...) lleva dando vueltas varios años, desde que Gary Wolf y Kevin Kelly lo popularizaran en la

corporal, la glucosa en sangre, el aporte calórico, el consumo de calorías, perfiles de movimiento o partes adiposas del cuerpo. En la meditación se miden las pulsaciones. Incluso en la relajación lo que cuenta es el rendimiento y la eficiencia. Se toma nota de las sensaciones, de los estados de ánimo y de las actividades cotidianas. A partir de la automedición y el autocontrol se han de incrementar el rendimiento corporal y espiritual. Sin embargo, la mera multitud de datos que se acumulan no responde a la pregunta: ¿Quién soy yo?... (pp. 91, 92).

Se presenta como una técnica instrumentalizada que pretende descomponer al yo en datos con el fin de vaciarlos de sentido, en su afán de objetivizar el yo. Cita Han (2014) que el lema de esta corriente es: “*Self Knowledge through Numbers*, autoconocimiento por medio de los números” (p. 92). Aclara que los números no cuentan nada sobre el yo, ya que la numeración no es una narración. Según expone, el yo se debe a una narración, se puede agregar que se debe a una ficción necesaria, donde la narración es lo que puede llevar al encuentro con uno mismo.

Trae a colación al cuidado de sí de la antigüedad, para ilustrar que aunque en el mismo una de las prácticas concernía a tomar nota de sí mismo, la intencionalidad no era mero registro como estatuto de verdad. Cita a Foucault para comentar que la función de las notas era para ser releídas, escribir tratados o cartas a amigos o llevar cuadernos, para reactivar las verdades que se necesitaban. Han (2014) precisa: “Las anotaciones de sí

---

revista Wired en 2007 y en una charla TED un poco después (...)es una de las tendencias más interesantes sobre el impacto de la tecnología en nuestras vidas cotidianas...

Recuperado de: <http://www.microsiervos.com/archivo/tecnologia/yo-cuantificado.html>



mismo sirven a una ética del yo. El dataísmo por el contrario, vacía el *Self – Tracking*<sup>23</sup> de toda *ética y verdad*, y lo convierte en una mera técnica de autocontrol” (p. 93).

Uno de los problemas que se plantea con el dataísmo, según Han (2014) es que intensifica el aumento de la igualdad, no tiene acceso a lo único, y advierte: “El Big Data es totalmente *ciego ante el acontecimiento*. No lo estadísticamente probable, sino lo improbable, lo *singular*, el *acontecimiento* determinará la historia, el futuro humano. Así pues, el Big Data es ciego ante el futuro” (p. 113).

Otra consecuencia en lo social, remite al estatuto de sujeto en la actualidad explotador de sí mismo, que se instala en un campo de trabajo donde ocupa un doble lugar, a saber, víctima y verdugo. Para Han (2014): “El sujeto en red, digitalizado, es un *panóptico de sí mismo*. Así pues, se delega a cada uno la vigilancia” (p. 93).

No se trata de aplicar un juicio de valor, pero si valorar el juicio en juego al asumir esta posición como sujetos inmersos en la era digital. Si la tendencia es esta, deviene en un empuje, incluso quizá en una confrontación del sujeto a lo peor de sí mismo, con un velo frágil, incluso en la mayoría de las veces sin él. De este modo, se plantean las siguientes preguntas, ¿es posible servirse de la técnica instrumentalizada desde un lugar que no reduzca el efecto sujeto?, ¿es posible en los ámbitos donde estas técnicas prevalecen promover la emergencia del sujeto?

Ante la ética del yo y sus tecnologías referidas por Foucault y la técnica del autocontrol del yo cuantificado, resulta de interés situar el estatus del yo en psicoanálisis. Chacón en la presentación de Fernández (2009) precisa que según el autor, la relación del

---

<sup>23</sup> self —yo  
tracking —seguimiento · rastreo · localización · trazabilidad · rastreabilidad · detección.  
Recuperado de: <http://www.linguee.es/ingles-espanol/traduccion/self-tracking.html>

sujeto con lo que llama el capitalismo pulsional, para señalar la merma en lo simbólico<sup>24</sup> versus una sobredeterminación de mayor incidencia de los registros imaginario y real; y agrega:

Frente a los antiguos – y universales – ideales sociales, se establecen nuevas formas al servicio de la adaptación al goce particular. Toman mayor presencia las imágenes corporales que propone la ciencia y las normas del Yo ideal se hacen más fuertes: extensión del imperio de las imágenes no reguladas por el lenguajes sino por la escritura científica, decadencia del ideal del Yo y desarrollo del Yo ideal (pp. 8, 9).

Fernández (2009) precisa qué es el Yo y cómo se constituye:

El niño recién nacido siente su cuerpo hecho de elementos y órganos autónomos y descoordinados, no tiene un sentimiento de unidad corporal. Su imagen no está integrada, su Yo no está constituido. El punto de partida es un organismo, pero el Yo solo es una posibilidad, afortunadamente frecuente (...) El Yo se constituye en lo que Jacques Lacan denomino estadio del espejo, esta experiencia se

---

<sup>24</sup> Lo real, lo imaginario y lo simbólico son términos utilizados por Jacques Lacan como sustantivos en género neutro, para señalar unos campos o dimensiones, que él llama "registros" de lo psíquico. En el psicoanálisis de orientación lacaniana estos tres registros se encuentran relacionados conformando una tópica. Esta tópica constituye una estructura que se puede representar ejemplarmente como elementos anudados de un modo semejante (no forzosamente idéntico) a un nudo borromeo. Según Lacan, estos tres registros posibilitan conjuntamente el funcionamiento psíquico, de modo que cualquier entidad, proceso o mecanismo de lo psíquico puede ser enfocado y analizado en sus aspectos imaginarios, reales y simbólicos. Así, por ejemplo, un proceso de pensamiento del orden simbólico involucra siempre, una base o soporte en lo real y una representación en el registro de lo imaginario.

El conjunto de los tres registros es denominado por Jacques Lacan en una fase temprana del desarrollo de esta teoría (a partir de 1953) con la sigla: «S.I.R.» (es decir, simbólico, imaginario, real) y luego, en el contexto del intento de formalización de la teoría a través de matemáticas que Lacan llevó a cabo a partir de 1970, la sigla es invertida, transformándose en «R.I.S.», donde lo real pasa a tomar aquel lugar determinante en la estructura que en la primera tópica ocupaba lo simbólico, y a ser definido como un «resto» que se substrahe a toda formalización científica, por lo que no se puede «matematizar».

Recuperado de: [https://es.wikipedia.org/wiki/Lo\\_real,\\_lo\\_imaginario\\_y\\_lo\\_simb%C3%B3lico](https://es.wikipedia.org/wiki/Lo_real,_lo_imaginario_y_lo_simb%C3%B3lico)

produce entre los 6 y los 18 meses, pero sus efectos estructurales se extienden a toda la vida del sujeto (pp. 13, 14).

Dicha experiencia consiste en que el niño frente al espejo experimenta una doble sensación, por una parte vive su inmadurez y por otra parte en la imagen que se refleja en el espejo o bien en la imagen del otro que le funciona como espejo, vive la unidad y la completud. Precisa Fernández (2009):

En la identificación imaginaria especular a esa imagen el niño constituye su Yo, por eso el Yo es siempre un prestamos que el sujeto otorga a esa imagen como unificada, como tal. Esa imagen le fascina, porque le promete lo que él no tiene: unidad y completud. Pero este efecto de fascinación va a ser permanente, todos y cada uno quedamos fascinados cuando aparece ante nosotros alguien que parece tener lo que a nosotros nos falta, la fascinación tiene que ver con suponerle al otro una completud allí donde nosotros estamos en falta (pp. 14, 15).

El Yo es la identidad imaginaria del sujeto que está determinada simbólicamente, denominándose Yo ideal, sería la imagen que uno tiene de sí mismo de acuerdo a los ideales que ha podido interiorizar, de este modo tiene una subordinación simbólica respecto del ideal del Yo. Según plantea Fernández (2009) el problema para el sujeto, era responder a ese ideal, estar acorde con los ideales, que cada vez le exigían más haciéndose tiránicos, porque en realidad el ideal esclaviza al sujeto con sus demandas superyoicas insaciables, frente al ideal siempre se está en defecto, de este modo, el pequeño Yo nunca podrá estar a la altura de las exigencias del ideal del Yo. Sobre esta dinámica precisa:

...favorecía la neurosis generalizada. Cuando la civilización ponía el acento en el ideal, pensemos en la época victoriana, la que vivió Freud, la represión era uno de los rasgos distintivos de la civilización, porque ¿Qué es lo que hace entrar en contradicción con el ideal? Ninguna otra cosa que no sea el goce, es decir, pensar, sentir, actuar un goce que el sujeto considera inadecuado a los ojos de sus ideales. La estructura del síntoma neurótico es esta: es un goce que entra en contradicción con un ideal, por eso hay conflicto. Por eso el ideal estaba al servicio de reprimir el goce, y como el goce no se deja reprimir, nunca pierde sus derechos, buscaba una satisfacción sustitutiva en el síntoma, en esa formación de compromiso entre la pulsión y la defensa (p. 18).

Esto trae como consecuencia pensar en el estatuto del síntoma en la actualidad, ya que da la impresión en palabras de Fernández (2009) de que estamos en la época de la perversión generalizada, es la época de lo ilimitado, de la pulsión o de la impulsión en un primer plano, es por esto, que los síntomas de moda están relacionados con la impulsividad, no se pone de relieve como antes, la culpa neurótica. En los niños esto se evidencia en el trastorno por déficit de atención con hiperactividad, en los adultos se revela en las patologías del consumo y las impulsividades en general. Los ideales en las sociedades postmodernas están en franco declive, donde el relativismo introduce la inconsistencia del ideal.

Visto así, el Yo del sujeto liberado del peso de los ideales se ha fortalecido, convirtiéndose en una gran potencia, se trataría de un Yo fuerte, efecto de la civilización. Si bien es cierto, que se observa el auge del delirio yoico, es y refiere a Miller para precisar esta idea, porque uno se cree igual a sí mismo. Sería creer que la relación de uno consigo mismo es congruente, quizá era lo que se planteaba con el cuidado de sí en la época antigua.

Pero paradójicamente, justo ahí, donde creemos que somos iguales a nosotros mismos, plantea Fernández (2009):

...habita algo que nos es profundamente extraño. Lacan produjo un concepto para explicar esto: la “extimidad”, donde lo más íntimo puede aparecer al sujeto como lo más extraño, es decir, lo más extraño para un sujeto puede ser algo que alberga en su interior, y puede aparecer bajo la forma de una fantasía, o bajo la forma de una pesadilla. O bajo la forma del odio a lo que aparentemente es diferente y viene de fuera (pp. 21, 22).

De este modo, la extranjería del sujeto está en su propio goce, pudiendo parecer como algo extraño, odioso o inaceptable. Se reconoce como una opacidad que el Yo en su afán de dominio pretendería que fuera transparente. Según plantea Fernández (2009):

El Yo se postula como transparente pero es pura oscuridad, puro desconocimiento. Es un desconocimiento que puede ser útil si aceptamos hacernos una humilde pregunta (...) ¿Por qué pienso lo que pienso? (...) el Yo es – como dice Lacan – una instancia de desconocimiento, pero es una obligación ética conocer nuestro desconocimiento, o sea, nuestro Yo (p. 24).

A propósito de la transparencia y su insistencia en la sociedad en la demostración, Molina (2015) en el marco del ENAPOL<sup>25</sup> VII reflexiona sobre el estatuto de los registros,

---

<sup>25</sup> Encuentro Americano de Psicoanálisis de Orientación Lacaniana. Organizado y sostenido por las tres Escuelas de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP) en América: la NEL, la EBP y la EOL. En el último Congreso de la AMP, realizado en julio de 2002, se decidió separar los Encuentros del Campo Freudiano de los Congresos de la AMP. Cada dos años –los años impares– se realizarán paralelamente los Encuentros del Campo Freudiano en Europa y en América. Recuperado de: <http://ea.eol.org.ar/01/es/template.asp>

antes mencionados, y precisa que si bien en psicoanálisis se ha venido hablando de un simbólico y un real que nos determina; lo imaginario se ha venido viendo como un conjunto amplio de imágenes especulares, mas no como determinantes. Plantea que quizá toca reflexionar sobre el imaginario como singular, como uno para cada persona, donde cada quien tiene una imagen en el recuerdo que lo determina, lo que serían las imágenes indelebles, ya no sería un imaginario determinado por lo simbólico ni por lo real, sería y es la pregunta a trabajar si se trata de un imaginario independiente, que determina al sujeto y lo constituye. A nivel social se ha visto el desarrollo de las imágenes de las Selfies<sup>26</sup>, refiere a Lacan y a Miller para situar cómo es a través de la imagen corporal que el goce entra en la dinámica social y del sujeto. En la actualidad el sujeto intenta atraparse a sí mismo en sus imágenes de Selfies.

Es notorio en las redes sociales, la insistencia en algunos usuarios de mostrar reiteradamente, la captura de cada momento “especial”, pero en el fondo ¿Qué captura es la que está en juego?, ¿Qué hay detrás de esa insistencia de capturar lo bello de una imagen?, pareciera un asunto de estética mas no de ética... ¿Se trataría de intentos de captura del Yo Ideal en aras de hacer público un goce que antes tenía un carácter íntimo?

Siguiendo estos planteamientos sobre la relevancia de lo imaginario en la actualidad, se hace referencia a Peirone (2016) donde cita un estudio de la Universidad de Oxford que concluye que la palabra que más se usó a nivel mundial en 2015, fue el

---

<sup>26</sup> Una autofoto o selfi —también conocida con las voces inglesas selfie o selfy— es un autorretrato realizado con una cámara fotográfica, típicamente una cámara digital o teléfono móvil.[1] Se trata de una práctica muy asociada a las redes sociales, ya que es común subir este tipo de autorretratos a dichas plataformas.

Recuperado de: <https://es.wikipedia.org/wiki/Autofoto>

*emoticon* de la risa; aspecto que señala el detrimento de la cultura escrita a favor de la comunicación visual. La interpretación del autor, apunta al deslizamiento del patrón lógico de la cultura que ha caracterizado a occidente por más de 2500 años, hacia un patrón icónico que trastoca las narrativas con las cuales se es capaz de dar cuenta del mundo de la vida. Como parte de la respuesta al planteamiento, Peirone cita a Seldes comenta: "...La evitación de los sujetos, encantados por las pantallas, respecto del encuentro de los cuerpos produce un mundo que podemos caracterizar como de 'todos fóbicos'. Se quiere exhibir todo pero seguramente para esconder lo que menos se soporta ver" (parr. 17).

Esta época según Fernández (2009) es la de la omnipresencia del Yo, la omniverborrea del Yo, está tan presente que nadie escucha a nadie, todo el mundo habla, pero no hay conversación, entendida como una interlocución; hay un cruce de un Yo que habla y otro que interrumpe; y aunque por definición se lo concibe como una instancia de desconocimiento, paradójicamente el efecto en la sociedad es demostrar que sabe:

...la ignorancia es muy atrevida; y el Yo cuanto más desconoce más opina, cuando la posición más sabia del Yo sería la de la humildad de aquel que viste de prestado, es decir, el único Yo que podría ser sabio es el Yo que sabe que siempre es un seudónimo. Sin embargo, hoy el Yo es parlanchín, pareciera que callarse es un error hoy en día, digo callar como momento previo a la opinión, por lo menos, callar como sinónimo de pensar. Curiosamente los programas hoy tan en boga en la televisión se llaman Talk show, apuntando con su nombre a que se trata solo de hablar, sin punto de detención, sin punto de basta que asegure alguna conclusión (...) sobre todo se trata de hablar despreocupándose de las consecuencias de lo que se dice... (p. 37).

El empuje del Yo es un alejamiento de la división subjetiva, ahí donde debe haber división, se pretende ubicar el Yo. Plantea Fernández (2009) que se ubica al Yo como instrumento de mostración de lo más íntimo, si antes su función era ocultar lo íntimo vía la represión, hoy en día, ¿Qué se pone en juego por esta vía de la mostración?, ¿Podría pensarse la baja tolerancia a la frustración como consecuencia de este empuje?, ¿Se estaría en presencia de un rasgo maniaco en la sociedad actual?

Fernández (2009) precisa un abordaje posible de estas interrogantes con la siguiente paradoja:

...el Yo cada vez más laxo, cada vez más traga con todo, cada vez menos en división subjetiva, uno podría decir es la felicidad, ya no hay más represión, ya no más época victoriana, ya no más síntomas neuróticos, todos felices. Nunca se han consumido tantos antidepresivos, tantos ansiolíticos, vivimos en la sociedad de la depresión generalizada, ¿Por qué? Este Yo que aparentemente puede con todo, parece estar un poco resentido, hay que favorecer su autoestima e inventamos toda una serie de terapias para que el Yo se quiera mucho a sí mismo (...) reproducen la relación más especular, la relación de la ignorancia mayor del sujeto... (pp. 41, 42).

La civilización actual favorece la omnipotencia yoica, con la famosa frase ‘Si tú quieres, puedes’, apuntando a la voluntad, esa que en el siglo XVII ya Spinoza pone en interrogación, al hablar de los afectos y las pasiones... la civilización según Fernández (2009) desconoce que no hay voluntad mayor que la voluntad de goce, que la del síntoma de cada uno y precisa:

El deseo puede ser un si pero no, no pero si, podemos hacer lo imposible, podemos complicarnos, pero cuando se trata de la pulsión no hay no, es siempre si, para la voluntad de la pulsión. Pedirle al Yo voluntad es pedirle algo que no



está dentro de sus facultades. Por eso apuntar a la omnipotencia yoica produce el mayor de los desvalimientos, es una crueldad, decirle a un sujeto ‘Si quieres, puedes’ (...) es un artificio condenado al fracaso, no es un semblante porque un semblante comporta una relación con lo real (pp. 43, 44).

A propósito de las terapias actuales, Fernández (2009) plantea que se trata de procurar un tipo de alianza con el Yo, donde el saldo de desconocimiento se da por duplicado; son terapias que suministran un sentido, un saber suplementario bajo la pretensión de un saber hacer con la pulsión, vía dominación y adiestramiento, el problema radica en que desconocen la causa, y que el trabajo en cuestión no se trata de alianzas. La fórmula del sujeto actual pudiera enunciarse tal como ‘Gozo luego soy’, y esto produce en consecuencia una nueva alianza del Yo con la pulsión, que lleva a lo peor, no lleva como pretendía, a la felicidad; produce la ‘insatisfacción generalizada’, ya que ser feliz no es una posibilidad, es un deber y tiene carácter de obligación. El lenguaje del Yo indica un cambio de posición subjetiva, tendiendo a reflejar el desconocimiento de la castración; esto implica desconocer el límite, pensar que todo es posible, y esto no hace inexistente a la castración, la obliga a retornar en lo real.

La propuesta desde el psicoanálisis, se plantea como un tratamiento que en algún sentido pretende apuntar a un saber hacer con la pulsión, pero se sirve de medios que no van por el control y la dominación, se procura un pasaje del hacer saber al saber hacer; estas ideas serán ampliadas más adelante.

Una de las vías de tratamiento posible, se abre como se refirió en párrafos anteriores, a través del lugar para abordar el acontecimiento. Plantea Han (2014) que como hecho imprevisible y repentino escapa a todo cálculo y predicción, pone en juego un afuera que hace surgir al sujeto arrancándolo de su sometimiento; representa rupturas y

discontinuidades que abren nuevos espacios. Se habla del lugar posible para abordar el acontecimiento, ya que tiene que ver con que: “Abre una fisura en la certeza dominante hasta el momento al invocar una constelación totalmente diferente del ser” (p. 116). De este modo, se piensa que, dependiendo de la naturaleza de la fisura y la postura subjetiva de quien la aborda podrá dar paso a la invención o sostener la reiteración.

**1.5.3 Breve comentario sobre el estatus de la psicología.** Dicho comentario se introduce para reflexionar sobre las prácticas dominantes a nivel social en lo que a salud y bienestar corresponde, con el propósito de mostrar los aspectos diferenciales en relación al tratamiento desde el psicoanálisis. A continuación, se tomará un número de una revista indexada para analizar las ideas que insisten y dan cuenta de la tendencia de la psicología en la actualidad.

Debido a las alarmantes cifras que se están alcanzando en salud mental, un grupo de importantes psicólogos españoles, según Berdullas y Castilla (2016) plantean los retos a los que se enfrenta la práctica asistencial. Su propuesta apunta a la prevención, la intervención temprana y la promoción del bienestar. Como se puede apreciar, se intenta por un lado prevenir, esto, fundamentado en la eficacia para la reducción de enfermedades físicas, de los daños asociados y de la mortalidad producida por ellas; se extrapola el modelo médico de la prevención a la salud mental aunque aún esté en los albores su justificación. Dato que recuerda a lo referido sobre el surgimiento de la psiquiatría; pareciera que allí justo donde falla el saber, las respuestas políticas buscan restaurar el mismo vía el sentido, instalando formas de saber “avaladas científicamente”.

Para justificar el estancamiento de tratamientos psicológicos eficaces en la práctica cotidiana, las autoras, aluden a que se trata de intervenciones que están infravaloradas,

entre otros motivos por la mala divulgación que hace que se desconozcan, la asunción de ciertas creencias de los clínicos y/o de los pacientes hacia el tratamiento, la falta de disponibilidad de estos tratamientos en dispositivos asistenciales por falta de psicólogos clínicos en el sistema sanitario.

La propuesta incluye mejorar la investigación con la promoción de estudios sobre los predictores del resultado terapéutico y de los procesos de cambio, más que, estudios tradicionales sobre la eficacia de los resultados de un tratamiento.

Sobre un problema real de salud mental, pareciera que una de las respuestas posibles apunta a pensar cómo hacer en el futuro con ese malestar, desde lo que sería una intervención ideal; mientras tanto escuelas y centros de salud desconocen qué hacer, y cuándo es pertinente derivar a un profesional de la salud o a un psicoanalista. Sobre lo problemático de estas derivaciones se hará referencia a tres casos finalmente dos de ellos atendidos en la consulta privada y uno a través de un dispositivo de atención en red circunscrito a una escuela de psicoanálisis.

La primera derivación, es la de un niño que es remitido a consulta psicológica por sus maestras, quienes más allá de la inquietud, fueron capaces de observar que la misma no era simplemente un asunto atribuible a la hiperactividad tan común en los niños de hoy en día, o que era un asunto de intencionalidad; detectando en aquel entonces, cierta fuente de ansiedad que las llevó a sugerir la búsqueda de tratamiento de orientación psicodinámica. En otros escenarios, el mismo niño, con la misma fenomenología hubiese sido tratado desde el protocolo TDA/H desconociendo la lógica del síntoma.

La segunda derivación fue espontánea, es decir, una paciente adulta acude a su médico de cabecera con una sintomatología de estrés y ansiedad, el profesional sin ningún tipo de pregunta más que la de ¿Qué tipo de medicación quieres?, sin abrir espacio si

quiera a hacer un despistaje médico que permitiera a la paciente darse cuenta que no era un asunto exclusivamente médico, dio por hecho que era un malestar a ser tratado con medicación, aspecto que generó angustia y conllevó a que la paciente buscara otra alternativa a su malestar.

La tercera referencia a comentar, implica la consciencia de un profesional de la salud a incluir un tratamiento más allá de la medicación; en esta oportunidad se trata de una paciente de la tercera edad que es derivada a un dispositivo de atención psicoanalítica por presentar fuertes bajos en su estado de ánimo, incluso con ajustes de la medicación, la doctora le sugiere que sería importante que hablara de lo que le sucedía. Un tratamiento en paralelo, permitió ir reduciendo la dosis de medicación y a mediano plazo incluso las sesiones de trabajo psicoanalítico.

Muchas veces es ante la ambivalencia de qué hacer, cuando el sistema educativo o sanitario carece de respuesta, que una persona, bien sea el profesional en cuestión o el mismo que padece, se plantee acudir a un tratamiento psicoanalítico.

Un mapeo selectivo, del número de la revista referido anteriormente, dará cuenta de la posición de la psicología y su tendencia al tratamiento; las palabras de interés serán resaltadas en letra cursiva:

- *Soluciones* al acoso escolar desde la psicología.
- *Pasado y presente* del acoso escolar: contribuciones y retos desde la psicología.
- La necesidad de *implementar programas validados para prevenir* el acoso escolar.
- *Primeros auxilios psicológicos* y primeros auxilios de salud mental para *todos*.
- La *inclusión del psicólogo clínico* en atención primaria, mejora la salud física y mental.

- El *suicidio es prevenible* – Nota de prensa de la OMS.
- 29 millones de personas son drogodependientes; *solo 1 de cada 6 recibe tratamiento.*
- Acoso en el ámbito laboral: *causas, consecuencias y estrategias de intervención.*
- *Programas de educación parental basados en evidencias:* una modalidad en auge en España.
- Presentada una *PNL* sobre la regulación de los equipos psicosociales adscritos a los juzgados de familia.

Es como si el hacer en tanto abordaje terapéutico, debe estar previamente validado en una relación de causalidad, para poder autorizarse en la práctica psicológica. La investigación intenta determinar las causas subyacentes al fenómeno en cuestión, así como las consecuencias, y es entonces que se postula la intervención, que por lo general se fundamenta en una formación que ayude a detectar lo que sucede y comprenderlo, y en estrategias de intervención que apuntan al aprendizaje de técnicas para solucionar los problemas.

En relación a lo planteado hasta ahora, pareciera que la psicología se balancea entre el pasado y el futuro, presentando dificultades en el afrontamiento de síntomas que se salen de lo común, aquellos que por ejemplo pudieran entrar en la categoría de actuales, o aquellos que por sus características fenomenológicas presentan rasgos pero no necesariamente un trastorno, desarmando el saber hasta ahora prescrito. Esto se fundamenta en el hecho de que a nivel de instituciones, el psicólogo suele o su tarea principal es diagnosticar, pero el tratamiento concierne o queda de la mano del educador social. Es como si las categorías diagnóstico – tratamiento estuvieran sutilmente separadas.

La autorización para la intervención vendría desde la asunción de la validez del método a emplear.

La referencia a las dificultades de la psicología de corte más tradicional para hacer frente a los aspectos antes mencionados, encuentra entre uno de sus obstáculos, el surgimiento de ramas como la psicología positiva, que en sus intentos de adecuarse a los ideales sociales se desapega del método científico.

Fernández – Ríos y Vilariño (2016) plantean que la psicología positiva como nueva disciplina académica, parece prescindible ya que su discurso está agotado. Sitúan su formulación teórico – práctica a finales del siglo XX siendo objeto de duras críticas. La nominan como mito, en el sentido de que sus argumentos son tramposos, ya que el discurso teórico es borroso, la interpretación de los datos empíricos se presenta como dudosa y sus maniobras ofrecidas a la opinión pública también son engañosas. Sin embargo su entrada en el espacio social es por la vía del discurso de la positividad y del relato de la felicidad lingüística, resultando especialmente atractiva.

Los autores plantean que tanto en el discurso como en la interpretación, abundan la incertidumbre lingüística y los juegos de lenguaje, siendo un discurso redundante, circular y ambiguo que denominan ‘auténticas trivialidades’ y ‘calderilla científica’.

Otro obstáculo que encuentra como dificultad, en este caso particular, la psicología de la salud, concierne al problema de la adherencia terapéutica. Oblitas, (2008) plantea que este problema se trata de una asignatura pendiente en la psicología a pesar del esfuerzo de los últimos 50 años por solucionar la problemática. Uno de los principales problemas que encuentra el clínico en sus intervenciones es que justamente el paciente no sigue sus prescripciones, más allá de que los procedimientos sean eficaces para prevenir o tratar el

problema. Esta reflexión de carácter ético, pone en tensión el problema del tipo de intervención, la prescripción y la solución más allá de la eficacia ‘validada’.

En relación con estas ideas, y quizá como otro obstáculo de recién aparición para la psicología, tiene que ver con una petición hecha en 2013 por un amplio grupo de psiquiatras a través de la plataforma Change.org, donde solicitan la abolición de los sistemas de clasificación diagnóstica en pro de formas más humanas y eficaces de responder a la angustia mental. Argumentan una serie de críticas donde cuestionan la validez y la funcionalidad de los diagnósticos. Como alternativa, este grupo de psiquiatras propone que se implante un nuevo paradigma basado en la evidencia, de fácil desarrollo e implementación en colaboración y debate con otros profesionales de la psicología, sociología, filosofía, medicina, etc...Se trataría de un cambio de enfoque del modelo de enfermedad al modelo de recuperación o rehabilitación, sustentado en las evidencias de eficacia derivadas de servicios de psicoterapia, alianza terapéutica y apoyo social, entre otros (Infocop Online, 2013).

Bien sea desde la perspectiva tradicional de la psicología o desde ramas más recientes como la psicología positiva, su intención está orientada a la salud mental o a restablecer estados ideales; si se relacionan estos aspectos con el cuidado de sí, su énfasis estaría del lado del cuidado como objetivo de salud. En esta línea, se hallaron dos artículos que apoyan esta idea; el primero se titula El cuidado de sí mismo y la personalidad sana, Fierro (2000) en el mismo refiere a las dificultades de precisar una definición satisfactoria que especifique los límites del concepto ‘trastorno mental’, para esto se basa en la introducción del DSM – IV. Propone que dentro de las tradiciones de las tecnologías del yo, el cuidado de sí mismo puede recibir carta de naturaleza empírica en una ciencia del comportamiento, en las líneas de análisis de ciencia básica de la acción y de la

personalidad, con respaldo de los hallazgos encontrados sobre bienestar personal y en el marco de la teoría focalizada en la autoeficacia y la autorregulación. Esta cabida viene por el modelo de orientación humanista que se circunscribe en el nivel superior de excelencia y plenitud de la existencia. Desde estos lineamientos, el malestar, la inadaptación y la enfermedad son resultados típicos del estrés o de un malogrado afrontamiento.

Fierro (2000) plantea que la incidencia de los temas de bienestar en la cultura, han venido por la vía de la psicología personalista y su vocación pedagógica, abriendo un espacio común entre la ciencia y el sentido común ilustrado, generando una amplia gama divulgativa sobre bienestar, salud y trastorno mental. Advierte que aunque se trata de literatura de desigual calidad y valor científico, tiene valiosas apreciaciones aunque hablen desde la experiencia profesional o el sentido común, y no desde el método científico.

Su concepción del cuidado de sí, se entiende como índice de salud mental, en tanto que sabiduría y virtud, no necesariamente concibe como estado de felicidad, sino más bien de dicha; la capacidad de cuidado de sí, autoprocure la felicidad en la medida que se asume lo que está en las propias manos. Encuentra sentido la intervención del experto como suplencia, complemento o prótesis de la incapacidad del sujeto, donde la progresión permitirá pasar al régimen de control interno. Psiquiatras y psicólogos tratan la incapacidad de los sujetos para vivir de manera saludable, bajo una orientación ideal de bienestar.

Interesa pensar en las consecuencias éticas de ubicar el lugar del psicólogo como suplencia, complemento o prótesis y concebir al sujeto como incapaz, desde esta posición la relación que se instalaría entre médico – paciente obedecería a una relación de dominación a los ideales de salud.

El segundo artículo que se encontró en relación a la idea del cuidado de sí y su relación con la psicología actual, se titula Reflexiones sobre el cuidado de sí como



categoría de análisis en salud, en el mismo Muñoz (2009) toma el cuidado de sí como objeto de un estudio sobre las representaciones sociales en jóvenes y así promover la salud. Se relaciona el cuidado de sí como la vía de mantenimiento y preservación de la vida asociado a prácticas socio – culturales del buen vivir.

Sitúa el cuidado de sí en la búsqueda del imaginario social de la felicidad personal, en las sociedades contemporáneas se fundamenta en el éxito, el prestigio y el ascenso laboral; se trata entonces la cuestión de cómo construir un buen vivir en el mundo actual caracterizado por un detrimento de la salud, la incertidumbre, la premura del tiempo, el exceso de trabajo necesario para satisfacer la subsistencia, el poco tiempo para el ocio y el placer, y la inestabilidad laboral entre otros.

El afrontamiento de la discrepancia entre los ideales del imaginario social de felicidad y la realidad del mundo actual, desde esta perspectiva se sustenta en la promoción de la salud que pretende potenciar las capacidades humanas.

De estos dos artículos se extraen puntos diferenciales que resulta pertinente indagar, si bien denotan la influencia del cuidado de sí en la psicología actual, su cabida es a través de ubicarlo como ideal, lo que está en juego es una ética del cuidado orientada por los ideales, por el bien para todos; en el afán de implementar programas de alcance universal. La propuesta a pensar desde la ética del psicoanálisis, es la posibilidad de instituir la transferencia en lo social desde la práctica de cada uno de los psicoanalistas de la comunidad, para poder abordar el problema uno por uno, este uno por uno, puede referirse a un paciente, a un docente, a un grupo, a una institución... sería tomar el malestar como algo constitutivo que hay que poder ubicar para poder hacer un trabajo posible.

**1.5.4 Cabida del *coaching* en la sociedad y el lugar en los diferentes ámbitos profesionales.** El *coaching*,<sup>27</sup> pese a su reciente aparición (años 70), ha tenido una cabida importante en la cultura. La palabra aparece asociada a determinados ámbitos, si bien su clasificación remite a unos tipos particulares asociados, tales como:

*Coaching* personal - Centrado en mejorar las competencias del individuo.

*Coaching* empresarial - Orientado a la mejora estructural de las micro y pequeñas empresas.

*Coaching* organizacional - Colaboración para encontrar áreas de oportunidad en grandes organizaciones.

*Coaching* ejecutivo - Centrado en el desarrollo de habilidades del personal gerencial.

*Coaching* para el liderazgo - Orientado para la formación de líderes y equipos.

*Coaching* ontológico - Colabora sobre modificar el contexto del cliente para encontrar resultados.

*Coaching* integral - Orientado a que el sujeto alcance una unidad a nivel de su mente, comportamiento y actuación, integrando los diferentes niveles de conciencia con su mente inconsciente. La intervención del coach, desde el lenguaje, estimula procesos inconscientes en el sujeto para que éste los traiga a la

---

<sup>27</sup> El *coaching*, anglicismo que procede del verbo inglés *to coach*, «entrenar») es un método que consiste en acompañar, instruir y entrenar a una persona o a un grupo de ellas, con el objetivo de conseguir cumplir metas o desarrollar habilidades específicas.

Si bien el término *coach* tiene una procedencia directa desde el ámbito deportivo, es en el entorno empresarial y personal, desde donde se conoce por *coaching* al proceso interactivo y transparente mediante el cual el coach o entrenador y la persona o grupo implicados en dicho proceso buscan el camino más eficaz para alcanzar los objetivos fijados usando sus propios recursos y habilidades. Hay muchos métodos y tipos de *coaching*. Entre sus técnicas puede incluir talleres y prácticas supervisadas.

Recuperado de: <https://es.wikipedia.org/wiki/Coaching>

conciencia y logre, poco a poco, un entendimiento de sí mismo, sus objetivos y metas (*Wikipedia*, s.f).

Una búsqueda en Internet a través del servidor de Google de la palabra coaching generó las siguientes palabras asociadas:

Figura 6

### Pantalla Búsqueda de Coaching en Google

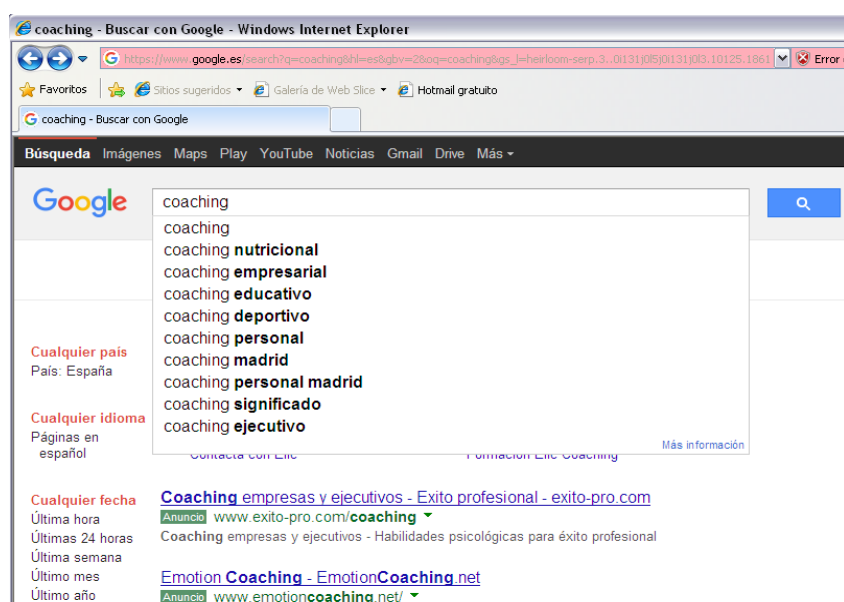


Figura 6. Pantalla Búsqueda de Coaching en Google. Copyright 2016 por Google

El propósito de este abordaje, es mostrar la amplitud a diversas áreas más allá de su alcance conceptual. Se lo encuentra en las farmacias a título de *Life Coach*, en los centros deportivos como gimnasios se encuentra como *Fitness Coach*, incluso profesionales de la salud, tipo *Coaching* dietético, *Psicóloga Coach*; por cierto, en una publicidad reciente en las redes sociales apareció el coach en la educación, y en forma de un curso de yoga y coach. En el campo de la psicología llama la atención que se lo incluya por ejemplo como

coaching sistémico de equipos y coaching individual. ¿Este provecho máximo, se pudiera pensar como la parte cualitativa del Yo cuantificable? Es notoria la presencia tan invasiva en tan variadas áreas, pero incluso, ¿en una disciplina cuya práctica promueve la experiencia ética como lo es el yoga? No es de extrañar que pronto aparezca el significante asociado al psicoanálisis en ese intento desesperado de hacerse un lugar en lo social. Se ha de reconocer, que es algo que debe ser un motivo para pensar

Su éxito radica en que se promueve como una herramienta práctica cuyo objetivo es superar los bloqueos de la mente para obtener un mayor rendimiento, a través del entrenamiento (Todo sobre el coaching, s.f.).

Para indagar cómo esta herramienta sitúa las diferencias entre su objetivo y el de la terapia en general, se hará referencia a la siguiente información, Bellido (s.f):

¿Coaching o terapia? ¿Cuál es la diferencia entre el coaching y la terapia?  
¿Cómo se si necesito un coach o un psicólogo? ¿Y los dos? ¿El coaching me cura? ¿El coach no me psicoanaliza, verdad? estas son algunas de las típicas preguntas que me hacen cuando asisten a mis sesiones de coaching.

Como coach certificado y con título universitario, intentaré responder a estas cuestiones de modo general.

Un coach no es un terapeuta (...)

Los puntos que diferencian a estas profesiones según ASESCO (Asociación Española de Coaching) son:

El coaching no atiende patologías ni enfermedades.

En el coaching tenemos clientes, en terapia pacientes.

Tienen objetivos diferentes, y se emplean técnicas y recursos diferentes.

Un Coach trabaja exclusivamente en objetivos y metas donde el cliente está comprometido.

En el coaching generalmente trabajamos hacia el futuro que quiere ser diseñado por el cliente, modificando el presente; la terapia suele comenzar por el pasado.

Por lo general las personas acuden a la terapia para profundizar en algunos temas y al Coach para moverse hacia sus objetivos y metas.

El Coach trabaja pasando temas rápidamente, avanzando, no profundizando en ellos.

En terapia se analiza el ¿por qué? de las cosas, en el coaching se trabaja en el ¿por qué no?. Incluso en el ¿para qué? de lo que quiere el cliente.

Un Coach acompaña a su cliente en el diseño futuro sin que el pasado limite al desarrollo.

La terapia se enfoca en lo que está mal. Mientras el Coach se enfoca en lo que se puede mejorar y desarrollar.

El coaching se centra en lo que deseas y es posible para ti, no se centra en lo que te pasó.

Una terapia psicoanalítica puede llevarte años, el coaching puede durar sólo una sesión (s/p).

De esta revisión, se extraen varios aspectos de interés para esta investigación. Para empezar pareciera que parte de la acogida cultural tiene que ver con la promoción de trabajar en como potenciar las capacidades desde la salud. En este sentido, pudiera situarse entre sus antecedentes el cuidado de sí mismo, en su primera fase. Al no reconocer la idea de malestar como constituyente del ser humano, prevalece su hincapié en el fortalecimiento y la mejora del Yo. Aunque reconoce que su intencionalidad no es hacer terapia, resulta paradójico como pensar el “entrenamiento” y en caso tal en que se diferencia de una terapia cognitivo – conductual. Ambas tendencias en tanto adaptativas, conciben al sujeto como capaz de aprender para poder llegar a un estado ideal de objetivos.

Se piensa que, en conexión con los ideales actuales de eficiencia personal, esta herramienta logra hacer pensar que el deseo es un objetivo que como tal es un asunto de entrenamiento, que puede ser operacionalizado en pasos a seguir. Los riesgos de

desconocer lo complejo del funcionamiento de la psique y la funcionalidad de ciertos rasgos y comportamientos, se piensa puede llevar a las personas a confrontar con una imposibilidad que es de otro orden. En un primer plano cumple una promesa superficial de algo más complejo que lo subyace destinado al fracaso de acceder al logro total; aunque de palabra se apoya en que estimula procesos inconscientes, su fundamento y en consecuencia su intervención deviene en un fortalecimiento del Yo.

Allouch (2007) hace una crítica general, donde ubica a los sucesores contemporáneos norteamericanos de Freud que practican la intersubjetividad, como muestra de puro y simple coaching. Algo del simplismo del pensamiento norteamericano va teniendo cada vez mayor cabida en la cultura española, que lleva a pensar por un lado en el estatus del psicoanálisis y el rol de los psicoanalistas ante esa acogida.

**1.5.5 Estilo de vida saludable: el *fitness & wellness* y lo espiritual.** Para Han (2012) la sociedad de hoy en día se caracteriza por ser una sociedad de gimnasios, torres de oficinas, bancos, aviones, grandes centros comerciales y laboratorios genéticos, una sociedad del rendimiento. Si antes en la sociedad disciplinaria que Foucault describe en Vigilar y castigar, se hablaba de sujetos de obediencia, hoy se habla de sujetos de rendimiento, en tanto emprendedores de sí mismos. Se verá más adelante, qué consecuencias se pueden extraer de este cambio en la sociedad.

Llama mucho la atención en relación al emprendimiento personal, la creciente proliferación de personajes y sitios en las redes sociales, dispuestos a orientar sobre lo que es un estilo de vida saludable. Lo que antes concernía al saber experto, hoy está al alcance de todos, y no solo eso, cualquiera es capaz de opinar sobre lo que conviene o no hacer.

Áreas como lo relativo al cuerpo y la estética, y a la mente en su estatuto espiritual, tiene gran presencia en páginas como *Facebook*.

Bajo la denominación de estilo de vida saludable, se encuentran la promesa de salud, bienestar y felicidad al alcance de todos. Lantigua y Yanke (2016) afirman que proliferan las empresas saludables y cada día hay más *runners*, se hace *mindfulness*, se toman *smoothies* y se practica *crossfit*. El fenómeno del bienestar o *wellness* en inglés, plantean las autoras, ¿está a punto de convertirse en tiranía?... Hacen referencia a Carrión, psicólogo que afirma que se vive en la sociedad de la excelencia, de los resultados, esa que no permite disfrutar de los procesos, la sociedad de los ritmos frenéticos que nada entiende de contemplación, ya que lleva corriendo a las personas a su sesión de *mindfulness*. Este problema se pone en evidencia en instalaciones deportivas cercanas a zonas empresariales, donde la hora de la comida se comparte para hacer actividad física y “aprovechar el tiempo”; el problema es que bajo esos límites de tensión, cualquier eventualidad que retrase un minuto llega a ser un verdadero problema que se refleja en reacciones desmedidas con alta carga de agresividad.

En el mismo artículo, citan a Girona, una feminista que en su tesis doctoral sobre salud y mujer plantea que el problema del concepto de bienestar es que está un tanto diluido de la realidad, ya que se asocia a una rigidez en aras de un adelgazamiento y uso abusivo de los gimnasios, sin considerar el espíritu crítico hacia la sociedad que se basa en un estilo estético que honra la delgadez y sentencia a los cuerpos que no cumplan con los cánones.

Algunos piensan que es una moda que ha llegado para quedarse, habría que pensar que puede apuntar a su sostenibilidad en el tiempo, muchas veces las revoluciones vienen con ese efecto de huracán a remover ideales, en este caso sentenciando otros que refuerzan

el Yo, el poder y la rigidez, cabe pensar en el reverso de estos comportamientos, se ha mencionado ya la agresividad y la tensión producto de este estilo de vida, será objeto de debate pensar en los síntomas de la sociedad y su relación con estos aspectos culturales. Un dato curioso, citado en el mismo artículo, refiere que la media europea de penetración a gimnasios es de 7,4% mientras que la media española es de un 10,2%. Habría que ver las características de esas personas y si realmente sostienen su deseo de entrenar en el tiempo, se piensa que sería de interés indagar en las representaciones sociales del concepto gimnasio en distintos grupos de edad; ya que es una impresión, todavía es un concepto que impone respeto distancia y lejanía, algo que entra en la sociedad por la vía del deber más que por el querer.

Parece que encontrar un límite o un balance, o quizá un punto de encuentro entre extremos sería lo adecuado, pero, quién determina lo bueno y lo malo, está claro que hacer algo de ejercicio le viene bien a cualquiera, ¿cómo acceder a lo bueno de la vida para cada uno, sin entrar en el imperativo de salud?

Si bien se ha hablado de los gimnasios principalmente, los centros especializados también son objeto de reflexión, se ha hablado del *mindfulness* y su acogida en la sociedad, a nivel de familias, empresas, incluso en la educación como entrenamiento de corte espiritual para la relajación. El yoga no escapa a estas ideas, Martín (2012) cita en su artículo a Castellsagué, organizador de un evento que reúne a más de 500 participantes en la ciudad de Barcelona, quien refiere no se sabe si a modo de crítica, que mientras la gente sin recursos se pregunta qué puede hacer, los que están acostumbrados a tapar sus carencias con comodidades, ven como estas quedan destapadas y buscan respuestas en las enseñanzas ancestrales que si funcionan. Es un mundo que se caracteriza por diversas



corrientes y estilos, con una base ética común, y con claros principios; lo que resuena tiene que ver con el carácter de moda o de imposición como estilo de vida sano.

A modo de reflexión, Caplan (2016) plantea que el camino espiritual puede estar seducido por muchas trampas, en este artículo describe 5 de ellas, que por su interés anecdótico serán mencionadas: *el supermercado espiritual* que consiste en ir de sitio en sitio en la pretendida búsqueda espiritual sin establecer un compromiso; *la autodecepción* se trata de creer que por hacer lecturas especializadas y escuchar a maestros se puede tener una comprensión de los temas espirituales cuando la experiencia va mostrando que la integración de los mismos es compleja; *la adicción a las experiencias místicas*, el riesgo de la meditación y de las experiencias que incluyen el cuerpo es que pueden ser adictivas por el estado de gozo que generan, sostener que se trata de un estado de apertura a la experiencia y no de un estado permanente puede desembocar en una obsesión; *la inflación del ego*, se corre el riesgo de que por haber alcanzado gran comprensión de la vida se crea que se ha llegado a un estado ideal, cuando lo importante es la aplicación y la práctica día a día; *abandonar tus responsabilidades*, advierte que la experiencia de la vacuidad o de tomar distancia puede llevar a mirar las cosas desde muy afuera, lo difícil es practicar la sabiduría en los conflictos cotidianos.

Estas ideas pretenden abrir un espacio de pensamiento crítico al momento de concebir el cuidado de sí como un asunto de ética, se trata de reconocer el valor y el aporte de cuidado que cada una puede ofrecer, pero desde la pregunta o la referencia de lo que es bueno para cada quien. Si la cultura del bienestar viene para quedarse, se piensa que será posible por esta vía, una regia que posibilite la emergencia del sujeto en la época actual.

## **1.6 Ilustraciones clínicas sobre algunos síntomas actuales**

**1.6.1 El problema del deseo en la sociedad del “bienestar”.** Como se ha venido mostrando en los apartados previos, el termino bienestar constituye un papel fundamental en la cultura actual, su estatus es elevado a nivel de un imperativo social, que paradójicamente, y entre otros aspectos la sociedad se ve incapaz de cumplir, ya que al parecer, la vida saludable no es un asunto solo de prescripción. Esto trae como consecuencia que una serie de los llamados trastornos psicológicos, enfermedades o síntomas tengan una prevalencia en la actualidad en comparación a otras épocas. El por qué y las variables serán analizados en este apartado.

Un aporte de la voz de la filosofía actual, para desarrollar justamente ese punto paradójico, lo constituye el ensayo de Han escrito y publicado por primera vez en el año 2010 sobre La sociedad del cansancio, su pertinencia radica en que procura analizar el cansancio no como un rearme desenfrenado, sino como un amable desarme del Yo. Seria tomar el cansancio como señal que apunta a que es otra cosa la que está en juego.

Han (2012) plantea que toda época tiene sus enfermedades emblemáticas; precisa que el siglo XXI desde un punto de vista patológico se caracteriza por las enfermedades neuronales, lo bacterial y lo viral en algún sentido ha quedado atrás con el desarrollo de la técnica inmunológica. Como enfermedades neuronales nombra a la depresión, el trastorno por déficit de atención con hiperactividad, el trastorno límite de la personalidad y el síndrome de desgaste ocupacional. Desde su punto de vista, son infartos ocasionados por un exceso de positividad, precisa al respecto que:

La violencia de la positividad, que resulta de la superproducción, el superrendimiento la supercomunicación, ya no es <<viral>> (...) La repulsión frente al exceso de positividad no consiste en ninguna resistencia inmunológica, sino en una abreación digestivo – neuronal y en un rechazo. El agotamiento, la fatiga y la asfixia ante la sobreabundancia tampoco son reacciones inmunológicas. Todos ellos consisten en manifestaciones de una violencia neuronal... (pp. 19, 20).

Desde este punto de vista, se asume que estas enfermedades surgen en consecuencia de un exceso de positividad proveniente del exterior que incide en el cuerpo a nivel digestivo y neuronal. Aunque según se ha podido desarrollar en este capítulo, la concepción de síntoma en psicoanálisis supone otras incidencias clínicas, resulta de interés comentar la idea del acento puesto en la conexión exceso de positividad y su incidencia en lo biológico del cuerpo, entendido como digestivo y neuronal.

Según Han (2012) la sociedad actual se caracteriza por el verbo modal positivo poder, en el afán de maximizar la producción, lo paradójico es que termine produciendo depresivos y fracasados.

**1.6.2 La depresión, una expresión patológica del hombre de hoy en devenir él mismo.** Ante el empuje social de potenciar el ser, a través de las distintas tecnologías y prácticas que se han ido mencionando, lo insistente es que más allá de esas intervenciones, curiosamente, termina deviniendo en él mismo, punto que lleva al fracaso personal, cuando por el contrario debería poner en evidencia, el intento forzado de transformar el ser de esas prácticas, como algo que promete una estafa.

Para Han (2012) el hombre depresivo es un animal trabajador que se explota a sí mismo, sin la presencia de una coacción externa, es verdugo y víctima de sí mismo, cuando el sujeto no puede poder más, surge la depresión como cansancio del crear y del poder hacer, que se evidencia en un lamento de que nada es posible, horror, en una sociedad que piensa que todo es posible. Este no poder, poder más, lleva al autorreproche de sí mismo y a la autoagresión.

Desconocer el superagotamiento del Yo es lo que conduce a un depresivo cansancio del Yo. Desde esta premisa, ¿lo característico de la sociedad sería ese desconocimiento?, ¿sería distinguir el cansancio del cuerpo y el cansancio del Yo?... Esto da lugar a pensar en estatutos del cansancio ¿cómo síntoma o señal de que algo no va bien, en torno al Yo?

La concepción actual del ser humano como máquina de rendimiento, que no admite el disfuncionamiento y solo pretende la maximización del rendimiento produce en contrapartida un cansancio y un agotamiento excesivos, que finalmente devienen en el infarto del alma (Han, 2012).

Se insiste en precisar estatutos del cansancio, ya que como precisa Han (2012) comentando a Handke, existe un cansancio fundamental, que es considerado como una facultad especial, como aquel que inspira y es posible justamente desde el no hacer. Precisa esta idea y aclara que: "...El cansancio permite al hombre un sosiego especial, un no – hacer sosegado" (p. 75). Se trata aquí de un cansancio de potencia negativa, no desde la positividad del agotamiento. Poder esclarecer estas sutilezas, permitiría en la clínica no apostar por la erradicación del síntoma, el problema es que tal como se presenta a nivel social se mete en la categoría depresión a malestares que pueden concebirse por fuera de la misma.

Se hará referencia a una serie de artículos de divulgación social, de fácil acceso a través de las redes sociales para analizar qué información se quiere dar a conocer a través de estos medios masivos a la sociedad.

Gómez (2014) en un artículo para el diario El Mundo, sitúa la depresión como una gran desconocida en sí misma, alegando que un 30% de los pacientes que acuden a consulta desconocen que sufren de depresión, entendida desde estos planteamientos como un trastorno. Cita en referencia a los estudios derivados de un foro sobre Avances en la evaluación y tratamiento de los trastornos del sueño y la depresión, que esta última afecta al 10 % de la población española. Comenta que en opinión de Buela – Casal, el hecho de que las estadísticas muestren aumento de la depresión, el estrés y la ansiedad, década tras década, tiene que ver con la cultura de la exigencia que se promueve en los países desarrollados.

Se destaca que, aunque el enfoque teórico en cuestión sea diferente, el énfasis del aumento de estos diagnósticos es atribuible a la cultura de la exigencia, al menos en los países desarrollados, lo que ya en sí mismo, hace un llamado a concebir al diagnóstico en su relación con la cultura. Otra diferencia en torno a lo desarrollado hasta ahora, es situar el desconocimiento como un aspecto meramente informativo, ya que según lo planteado en esta investigación, el desconocimiento apunta a ese no querer saber por parte del sujeto sobre aquello que no va bien.

En la misma línea de Gómez, Portalatín (2015) en el mismo medio de difusión, escribe un artículo que titula Radiografía de la depresión en España; para precisar que entre el 8 y el 15% de las personas sufrirán depresión a lo largo de su vida, afirma: "...En la actualidad es una de las tres primeras causas de discapacidad en el mundo, pero en 2030, según estimaciones de la Organización Mundial de la Salud (OMS), se convertirá en

primera causa” (párr. 2). Más adelante dice: “...Según datos recogidos en la ‘Estrategia de Salud Mental del Sistema Nacional de Salud’, España es el país europeo con la tasa más alta de síntomas depresivos en población de edad avanzada” (párr. 3). En este último caso, se atribuye los resultados al incremento de la edad media en la población, al nivel de estrés que invade a las sociedades y al aumento de consumo de sustancias tóxicas y fármacos.

Estos datos resultan de especial interés, ya que afirman una tendencia dando por hecho que no es posible hacer algo al respecto, varios estudios sitúan la posibilidad de intervención a través de las políticas sociales sanitarias, pero como ciudadanos... ¿No cabría pensar, en la cuota de responsabilidad en el padecimiento subjetivo?

A propósito de la responsabilidad, se hará referencia a un artículo donde es citado López – Rodríguez (2014), el mismo es titulado El 40% de los españoles padece ansiedad o depresión. Afirma que la causa fundamental del aumento de diagnósticos en los últimos 40 años tiene que ver con el estilo de vida, ya que se vive más de prisa, se duermen pocas horas lo que hace que se esté más cansado, y se sufre de más estrés. El autor también afirma que entre el 40 y 50% de los pacientes diagnosticados con ansiedad, no responden de manera adecuada al tratamiento, sobre todo cuando se trata de cuadros complejos de ansiedad unidos a otros trastornos de personalidad o a factores ambientales adversos.

Estas ideas, ponen en evidencia, la dificultad de establecer un tratamiento para todos dentro de un nombre diagnóstico. Sin embargo resulta curioso, que a través de estas vías de discusión lo que prevalece es la información, la relación de causalidad (interna o externa) y establecer predicciones fatalistas, quizá cabe mejor decir, alarmantes. Es la creencia del pronóstico y la alarma, que circunscriben la alarma en la sociedad, pero pareciera que no por la vía del despertar sino por la vía del destino y su fatalidad.

Una última referencia a este respecto, es tomada de Diges (2015) quien con motivo del Día Europeo de la Depresión, cita un documento de una compañía farmacéutica mundial especializada, que refleja las alarmantes cifras de la enfermedad, sus síntomas, el impacto económico y sus consecuencias con acento devastador. Resulta de interés destacar los siguientes aspectos:

La **pérdida de productividad** provocada por el absentismo y presentismo representa en torno al 50% de todos los costes relacionados con la depresión. En **España**, el impacto económico de la depresión es aún más importante cuando los episodios se hacen recurrentes, y además, varía según la respuesta del paciente al tratamiento recibido. En este sentido, se ha observado que un paciente con respuesta inadecuada tiene un coste asociado de casi el doble comparado con un paciente en remisión... (párr. 17 y 18).

En otras noticias de interés del mismo Blog, aparece en primer lugar una que anuncia que el aumento de la depresión, hará que sea la primera causa de discapacidad en 2030.

La pregunta es, ¿Qué es realmente lo que se quiere celebrar haciendo un día mundial?, ¿Qué intereses están presentes en comunicar y dar a ver estas informaciones?

Aromí, (2007) advierte que las consecuencias del neohigienismo se expanden, donde el imperio del número avanza sobre la escuela y la infancia. Se refiere a los niños hiperactivos donde situar la diferencia entre hiperactividad y travesura resulta labor del maestro, quien a su modo de ver, pronto terminará siendo el responsable no solo de la pedagogía sino también del control de la medicación. Refiere que la misma situación de expolio, concierne al término depresión, en tanto lo que es:

...un diagnóstico acotado, relativo por tanto a un discurso y a una ética profesional, se quiere convertir en epidemia. Ya no podremos estar tristes, estar de duelo, o tener ganas de llorar. Para todo eso ahora habrá que pasar, cash, por la farmacia (párr. 9).

Su intención con el texto es reivindicar que hay palabras que no deben ser robadas, en pro de la concienciación, ya que a su modo de ver son más bellas y poéticas que la palabra depresión.

Se extrae de estas ideas, como ante un malestar de la época, se busca una relación de causalidad en la mayoría de los casos ajena al sujeto, donde la principal labor de los medios masivos es informar, dando a conocer los tratamientos que son “eficaces”; dicha información por si misma debería resultar sospechosa para el lector, y abrir espacios de indagación que pongan en cuestión profundizando de manera ética sobre estos temas. Esto lleva paradójicamente, a cuestionar la credibilidad en la era de la información.

**1.6.3 El Síndrome de Desgaste Ocupacional, el alma quemada.** Se pudiera pensar como un estado progresivo de la depresión, pero desde la concepción de clasificación diagnóstica, se circunscribe al desgaste en el área profesional. En España, se le conoce también como *burnout* o desgaste profesional.

Para Han (2012) la presión por el rendimiento produce depresión por agotamiento, de este modo, el síndrome de desgaste ocupacional pone en manifiesto ya no un sí mismo agotado, sino un alma agotada, quemada. Pareciera que la incidencia de esta presión, incluye el cuerpo en lo somático y el ser en cuanto a la subjetividad; si bien la presión y la exigencia se arman en el Yo, su desarme desarma la posibilidad de la emergencia del efecto sujeto.



Tomando como referencia la época y la cultura actual, precisa Han (2012), lo que enferma es el imperativo del rendimiento como nuevo mandato de la sociedad de trabajo. Responsabilidad e iniciativa son características que se exigen y aunque devienen en un exceso, desde su punto de vista el problema radica en la acepción del imperativo.

Para reflexionar sobre este síndrome cada vez más presente, se hará referencia como antecedente previo, o quizá como indicador mismo de que algo no va bien, el uso de una frase común en la sociedad que dice “más quemado que la pipa de un indio”, o “más quemado que la moto de un hippy”; seguro habrá más refranes de la sabiduría popular que den cuenta de este estado. Ante las exigencias, en la mayoría de los casos incomprensibles, por su carácter arbitrario, se genera por parte de la autoridad o quien la ejerza una insistencia reiterativa que produce repetir lo mismo una y otra vez. Desde esa posición, se genera una relación que quema cualquier posibilidad de invención para tratar el malestar en cuestión. Las frases surgen como un recurso que permite al sujeto expresar algo de lo insoportable, pero se sabe que es preciso hacer algo más que expresar que algo no va bien.

Al igual que con el síntoma anterior, se hará una breve revisión a modo de mapeo, sobre la información que ronda en Internet sobre el estrés laboral y el síndrome de *burnout*.

Una noticia de Randstad, publicada en el diario 20minutos.es en (2015) afirma que según el Instituto Nacional de Estadística el 59% de los trabajadores en España sufre algún tipo de estrés en el trabajo. Altos niveles de presión se ponen en evidencia en la cotidianidad de los entornos laborales y en algunos casos a través de patologías como el estrés, la depresión, el insomnio o incluso la adicción al trabajo. Afirma también que el 28% de los trabajadores europeos se ven envueltos en situaciones de estrés y un 20% puede llegar a crear un desgaste profesional que se pone en evidencia a través de fatiga crónica o ineficacia. Adjudican las causas de manera similar a los estudios comentados

anteriormente, al ritmo de vida actual, ya que provoca un estado de constante activación que deriva en ansiedad o en el incumplimiento de objetivos laborales a largo plazo.

De este artículo llama la atención la mención de técnicas para prevenir enfermedades profesionales, dato que resulta de peso en tanto “empresas líderes” las aplican; se refieren al *Mindfulness*, entendida como herramienta que promueve el bienestar a través de la oferta de cursos de meditación dirigidos a reducir el estrés de los empleados durante y después de la jornada laboral. Se puede apreciar como la insistencia en la técnica es con la intencionalidad de eliminar el estrés y en consecuencia su posibilidad de señal de que algo no va bien, bien sea para la persona en el trabajo, o en el trabajo mismo como sistema que también tiene síntomas.

Tomar tiempo para hablar, acoger el malestar, analizar las causas y construir soluciones en conjunto que incluyan a los trabajadores en tanto son parte de ese malestar, resulta poco pragmático. En este punto, sí que resulta pertinente, hacer sonar la alarma, ya que, intentar eliminar el síntoma, es apostar por su retorno en lo real.

En un sitio Web llamado Trabajos Saludables (2014), al parecer con la colaboración o auspicio de la Agencia Europea para la Seguridad y la Salud en el Trabajo, se encuentran datos y cifras que anuncian el estatus del estrés laboral. Afirma que se trata del segundo problema de salud relacionado con el trabajo que es más frecuente en Europa. Revela también los datos de una encuesta que precisa como causas del estrés laboral la reorganización del trabajo o la precariedad laboral, las largas jornadas de trabajo o una excesiva carga y el sentirse intimidado o acosado en el trabajo. En esa misma encuesta 4 de cada 10 trabajadores creen que el estrés no se gestiona de manera adecuada en su lugar de

trabajo. El artículo plantea según datos de EUROSTAT<sup>28</sup>, que a lo largo de un periodo de 9 años el 28% de los trabajadores europeos afirmo estar expuesto a riesgos psicosociales que afectan el bienestar mental. Como buena noticia ante este panorama, el artículo enuncia que los riesgos psicosociales se pueden prevenir y gestionar.

Otro titular que llama la atención, es en esta ocasión del periódico ABC, por S. E (2015) dice que el estrés laboral se dispara con la crisis; en el mismo se plantea que más de la mitad de los trabajadores españoles, en torno a un 65%, asegura encontrarse más estresados que hace 5 años. Para situar los principales factores que explican la tensión en el trabajo se sirven de un estudio que incluye a 100 países de todo el mundo, concluyendo que los problemas tecnológicos, la inestabilidad laboral o la falta de hábitos saludables son los responsables de dicha tensión. Es de hacer notar, que los tres factores tienen casi el mismo porcentaje de incidencia. Este artículo también destaca que los trabajadores *freelance*, en España, se trataría de los autónomos, son los trabajadores menos estresados, debido a su libertad para cambiar de localización y establecer sus propios horarios.

Se piensa que es preciso tener cautela ante estas afirmaciones, dar por hecho que el modelo de trabajo de los autónomos genera menos estrés, es algo que habría que estudiar con un poco más de detalle, antes de idealizar el modelo.

En esta misma línea, se tomará un último artículo, también de difusión masiva, titulado Una de cada cuatro bajas laborales en España está relacionada con el Estrés (2012), el mismo inicia con la sentencia de que en Europa hay 40 millones de afectados,

---

28

[https://www.google.es/url?url=https://www.fomento.gob.es/MFOM/LANG\\_CASTELLANO/ATENCION\\_CIUDADANO/INFORMACION\\_ESTADISTICA/enlaces\\_interes/union\\_europea/&rct=j&frm=1&q=&esrc=s&sa=U&ved=0ahUKEwiF2vH1wefSAhUEchQKHchnD1cQFggUMAA&usg=AFQjCNHZG2J4IJ7v858OBRjfTnOM4i1xJg](https://www.google.es/url?url=https://www.fomento.gob.es/MFOM/LANG_CASTELLANO/ATENCION_CIUDADANO/INFORMACION_ESTADISTICA/enlaces_interes/union_europea/&rct=j&frm=1&q=&esrc=s&sa=U&ved=0ahUKEwiF2vH1wefSAhUEchQKHchnD1cQFggUMAA&usg=AFQjCNHZG2J4IJ7v858OBRjfTnOM4i1xJg)

con un coste de 20.000 millones de euros. En comparación con Francia o Alemania, España debe mejorar la prevención y el diagnóstico del estrés en las empresas, ya que sigue siendo una ‘asignatura pendiente’. El artículo presenta en opinión de Iniesta y Casas (EFE, 2012), el estrés laboral será la epidemia de la próxima década, y la capacidad para combatirla recae en los mandos intermedios, de este modo, se justifica que sea a estas personas a las que hay que formar para afrontar tanto en ellos mismos como en sus empleados el problema. Dentro de ciertas escuelas de negocios se encuentra oferta de MBA orientados a los aspectos del liderazgo positivo. Advierten por otra parte, la seriedad del problema, conectando con el hecho de que el no afrontamiento trae una pérdida de productividad para la empresa.

Se pone en evidencia el énfasis casi vital de poder situar, identificar el problema, y adjudicarlo al trabajador, antes de revisar el sistema para valorar el porqué de la respuesta de estrés, por ejemplo. Técnicas, estrategias, formaciones intentan intervenir sobre un problema cuya causa en sí mismo se desconoce, bajo la intención de vacunar por estas vías a la empresa del malestar... ¿pero, es esto realmente posible?

**1.6.4 Trastorno de Atención con Hiperactividad (TDA/H) y el apresuramiento por tapar el vacío.** Según los planteamientos de Han (2012) y como se ha venido desarrollando, el TDA/H consiste en una violencia inmanente al sistema; donde el híper representa una masificación de la positividad. Establece que los cambios psíquicos y topológicos que han surgido a partir de la transformación de la sociedad disciplinaria, en términos foucaultianos a la sociedad del rendimiento, se traducen en una positividad de poder que es mucho más eficiente que la negatividad del deber, así el inconsciente social pasa se puede decir, del deber al poder. Por otro lado, el exceso de positividad se

manifiesta como un exceso de estímulos, de informaciones y de impulsos, que modifican radicalmente la estructura y la economía de la atención; esto trae como consecuencia que la percepción quede fragmentada y dispersa.

Actualmente, en los trabajos se suele valorar que una persona sea “multitareas”, según plantea Han (2012) la técnica de administración del tiempo y la atención denominada *multitasking* no significa para nada un progreso para la civilización, ya que es una técnica si se quiere, regresiva, en tanto característica por naturaleza en los animales salvajes. De este modo, los desarrollos sociales y el cambio en la estructura de la atención provocan que la sociedad humana cada vez esté más cerca del salvajismo; donde la preocupación por la supervivencia pesa sobre la preocupación por la buena vida. Esto se profundiza en el siguiente comentario:

Los logros culturales de la humanidad a los que pertenece la filosofía, se deben a una atención profunda y contemplativa. La cultura requiere un entorno en el que sea posible una atención profunda. Esta es reemplazada progresivamente por una forma de atención por completo distinta, la hiperatención. Esta atención dispersa se caracteriza por un acelerado cambio de foco entre diferentes tareas, fuentes de información y procesos. Dada, además, su escasa tolerancia al hastío, tampoco admite aquel aburrimiento profundo que sería de cierta importancia para un proceso creativo (p. 35).

Se habla hoy en día de la reinvención, es una palabra presente en ámbitos como el personal y el laboral, el detalle está en que para que esta sea posible es preciso espacio y tiempo, dos dimensiones casi prohibitivas en la sociedad actual; sin estas dimensiones lo que se obtiene es pura agitación y la repetición de lo mismo no genera nada nuevo, por el contrario reproduce y acelera lo existente.

Han (2012) hace referencia al baile como esa capacidad exclusivamente humana, de donde se pueden desprender dos situaciones, una donde ante el aburrimiento de caminar no se tolere el hastío y se deambule inquieto o agitado; o, quien aburrido de andar después de un rato se anime a inventar un movimiento completamente nuevo. Esta sutil apreciación es fácil de constatar en niños, resuena con un recuerdo cercano, de una pequeña que en su andar después de un rato en una larga calle, la lleva a caminar por el borde de la acera, dar pequeños saltos rítmicos o no, y decir posteriormente “me aburro” con cierta picardía.

Así, la pérdida de la capacidad contemplativa y el tiempo para aburrirse, es corresponsable de la histeria y el nerviosismo de la moderna sociedad activa. La hiperactividad representa un síntoma del agotamiento espiritual, implica reiterar en una aceleración que busca suprimir cualquier entre – tiempo, es como si la agitación de hacer buscara velar la contingencia. Han (2012) advierte que si como sujetos, solo se poseyera la potencia de hacer, se correría el riesgo de caer en una hiperactividad mortal; pero paradójicamente, esta es una forma en extremo pasiva de actividad ya que no permite desde esta lógica ninguna acción libre.

Siguiendo estas ideas, Ubieto (2014) refiere que el TDA/H en su versión adulta remite a la categoría del estrés como patología contemporánea de la prisa; donde se tiene la idea de que corriendo sin parar se puede evitar la pérdida de tiempo, se cultiva de este modo la ilusión de que sumando actividades, se llenaran los vacíos de nuestras vidas. Se estaría frente a una sintomatología que responde a la subjetividad de la época en lo que concierne al tratamiento del vacío, pero ¿De qué vacío se trata?

En este mismo sentido, y en relación a la época actual, se habla en la edad adulta de un fenómeno que se evidencia en función del avance de la era de la información a la era de la hiperconectividad; Peirone (2016) en un artículo para un diario entrevista a Seldes

quien plantea que la hiperconexión produce un tipo de satisfacción que es capaz de anular a otras, como suele suceder en el caso de las adicciones; el dispositivo en este caso tecnológico tiene la función de taponar algo, que quizás sea la angustia, el problema paradójico, es que cuando falta la angustia no se tiene la necesidad de cambiar. Cuando por aspectos contingentes se da una interrupción, bien sea porque se acabó la batería, o porque no hay datos disponibles, viene en consecuencia por ejemplo, el aburrimiento y el desgano. Se trata de una compulsión que no es posible desactivar si el sujeto, no la habita con sufrimiento sino con satisfacción.

No se trata de un fenómeno aislado o que tenga que ver con un grupo de edad específico; simplemente se puede levantar la mirada en el metro y apreciar que en un vagón, son pocas las personas que simplemente van sentadas o de pie, cada quien tiene uno o varios objetos a la mano, teléfonos móviles, libros electrónicos, dispositivos para escuchar música... quizá antes, la minoría era quien iba leyendo un libro a la vez que iba en el metro, hoy en día, la excepción es quien simplemente va sentado sumergido en sus pensamientos.

En las redes sociales va teniendo cabida una fenomenología con rasgos clínicos, que si bien no entra en una categoría diagnóstica como tal, en estos espacios se divulga como un estilo de vida actual de carácter patológico, es lo que se conoce como la enfermedad de estar ocupado,<sup>29</sup> o la llamada enfermedad de la prisa, que Pérez (2017) llama también paradójicamente ‘o el placer de estar ocupado’. En su artículo cita a dos cardiólogos Friedman y Rosenman, quienes acuñaron el término de ‘*hurry sickness*’ o en español, ‘enfermedad de la prisa’ después de notar que muchos de sus pacientes padecían

---

<sup>29</sup> Magazine Al Gluten, buena cara (7 de mayo de 2015).

de un sentimiento de urgencia casi constante; aspecto que los lleva a definir el fenómeno como un: "...patrón de comportamiento caracterizado por una lucha continua y un intento incesante de lograr hacer más y más cosas en cada vez menos tiempo" (párr. 1).

Se trata de una mezcla de ansiedad, estrés y sentimientos continuados de urgencia que constituyen un círculo vicioso. La cantidad de actividades no solo se circunscribe a lo que entra en la categoría de cuantificación real en una agenda, parece que también tiene que ver con el hacer varias cosas a la vez, con dar a ver una apariencia de estar ocupado. Se trate de actividades reales inherentes a la vida o autoimpuestas, desde esta posición, se viven con el mismo estrés. Esto hace que se esté en un estado permanente de conexión y sobre - estimulación que produce cansancio, ansiedad y tendencia a la irritabilidad, quedando incapaz para relajarse. A nivel biológico, al igual que el estrés, este estado aumenta la producción de cortisol que es responsable de inhibir al sistema inmunológico y se ha relacionado con enfermedades del corazón.

Ante la preocupación que despierta, los medios de información, apuntan a restaurar el comportamiento a través de hábitos de vida saludables. Ramírez (2015) hace referencia a una cita de Marañón que dice 'En este siglo acabaremos con las enfermedades, pero nos mataran las prisas'; y comenta que la prisa no es un valor añadido de prestigio; adjudicando que el síntoma de estar ocupado puede ser también señal de que otras cosas fallan, como la organización, la atención y los desequilibrios personales y emocionales. Define la posición de estar acelerados constantemente como prontomanía<sup>30</sup>. La reflexión apunta a la posición de derecho del sujeto de elegir ante lo que ofrece la malvada sociedad

---

<sup>30</sup> Término acuñado por la autora a nivel de una publicación informal; una de sus primeras publicaciones en redes sociales fue a través de un twit. No se reconoce como rasgo clínico ni como síntoma incluido en el DSM por ejemplo, pero parece pertinente hacer mención en relación a la atención que hay que tener en cuanto a la "accesibilidad de la información" en Internet.



y lo que es bueno para él, haciendo un llamado al ¡Basta!; otorgándole al tiempo un estatuto ideal de ser saboreado, porque no, disfrutado a cada instante... ¿pero es eso realmente posible? El llamado del artículo invita a poner límites ahí donde el mismo sistema impone que no los hay.

Llama la atención, más allá de la incidencia inclusive en lo biológico, como desde la posición de sujeto se es capaz de acceder o elegir a responder de una manera u otra ante la vida; desde el psicoanálisis se piensa que dicha elección como se ha venido desarrollando hasta ahora, no se trata de un mecanismo consciente de toma de decisiones, por tal motivo, si no se es capaz de incidir a nivel clínico sobre ese punto de satisfacción que paradójicamente crea también un sufrimiento particular, las intervenciones del paradigma dominante buscan reforzar y sostener al sujeto en un punto de malestar.

Retomando el problema específico del TDA/H es hablar del padecimiento en la infancia, más allá de su revelación en adultos, se trata de un diagnóstico que se estima aparece antes de los 7 años. Para analizar el estatus en lo social de este trastorno, se hará el comentario de algunos artículos de fácil acceso, al igual que en los casos anteriores.

En la revista digital Etapa Infantil (2015) se citan las cifras de incidencia del TDAH a nivel mundial, donde afirman que oscila entre un 5 y un 20%, esto significa que puede haber unos 6,4 millones de niños con el trastorno. Como dato curioso, refiere el artículo, el número de casos ha variado a lo largo del tiempo; desde 1997 a 2006 variaron en un 3%, y desde 2003 hasta 2011 vario en un 5% anual. Para explicar este aspecto, refiere que hay dos posiciones, quienes por un lado piensan que cada vez más gente tiene acceso a los servicios médicos, y quienes piensan que se trata de un sobre diagnóstico. Como buena noticia, precisa el gran avance en cuanto a la eficacia del tratamiento de la terapia cognitivo – conductual en complemento con la medicación.

Otro artículo, esta vez, de la fundación CADAH (2016) precisa que el TDAH se trata de un trastorno neurobiológico de carácter crónico, sintomáticamente evolutivo y dice también, de probable transmisión genética, aspectos que teóricamente aún están en tensión sin precisión absoluta. Se caracteriza por una dificultad de mantener la atención voluntaria frente a actividades académicas o cotidianas que no sean de su interés, unido a una falla en el control de los impulsos. Aunque se hable del éxito de las intervenciones y de su eficacia, se pone en evidencia la dificultad para la coordinación entre profesionales que trae como consecuencia un seguimiento deficiente, que a su juicio, influye en la falta de adherencia al tratamiento y en consecuencia devendrá en abandono del mismo. Para evitar esto la propuesta planteada, implica nombrar un coordinador del trastorno.

Se develan mecanismos de hacer frente al tratamiento, desde la aplicación externa de técnicas al niño, donde internamente si acaso es tratado, vía medicación. Pero no todos los artículos son de enfoques tradicionales, Setién (2016) comenta en su publicación a L'Ecuyer quien plantea que parte del fracaso del sistema educativo actual es que se basa en los neuromitos, para dar cuenta del alcance de una perfección y una potencialidad que por naturaleza es inconcebible; según plantea son falsas interpretaciones de la literatura en neurociencia. Adjudica parte de la crisis educativa, a la concepción que se tiene del niño como un cubo vacío en el que se echan conocimientos. Su tesis propone que si un niño no es capaz de aburrirse es porque está sobreestimulado, y la relevancia del aburrimiento es que constituye el preámbulo para el asombro, capacidad vital para que los niños despierten el deseo por aprender y la creatividad.

En relación a la idea de la potencia del hombre y los neuromitos que plantea la autora, Seldes, en la entrevista realizada por Peirone (2016) sugiere que el verdadero problema radica cuando los hombres realmente empiezan a creer que su cuerpo,

especialmente el cerebro es una máquina, precisa, una máquina para aprender; de este modo las corrientes psicológicas y pedagógicas que apoyan este supuesto, desconocen in situ la dimensión del sujeto.

Desde el psicoanálisis, se plantea concebir el TDAH como un nombre genérico, que nada dice del caso, a este respecto Ubieto (2014) plantea que el misterio del término caso, procede de *casus*, y remite a lo que cae por sorpresa, de manera desafortunada, de hecho como una contingencia. Esto es lo más relevante del sujeto mismo, ignorar este dato es signo del rechazo a lo más íntimo del ser humano. La modalidad que permite a nivel metodológico construir un caso es la conversación, donde se articulan saberes de diversas disciplinas para a través de la interacción, dando paso a la construcción. Se ve que no se trata solo de una sumatoria de datos; lo real del objeto de estudio o más bien, de atención, reflejado en el nombre de un malestar, no obedece a una ley predecible; las leyes en cuestión tienen un lugar para lo subjetivo, donde la dimensión del sinsentido y de lo imprevisible del acto puede tener un lugar para su elaboración posterior.

**1.6.5 El cáncer y la desestimación del valor del número.** El cáncer se toma como parte del análisis, ya que a pesar de que no concierne a un síntoma psicológico, la prevalencia de esta enfermedad en la actualidad llama la atención. Según los planteamientos de Han (2012) en referencia a Baudrillard, esa violencia de la positividad característica de la sociedad actual es descrita metafóricamente como una virulencia que opera por exceso al igual que las células cancerígenas, cuyo funcionamiento es por proliferación indefinida, por excrecencias y metástasis. Referencia pertinente a nivel sociológico que revela un funcionamiento que apunta a lo mortal.

Estas reflexiones, muchas de las veces son sentidas como ajenas a la cultura y son adjudicables a otros sistemas; lo cierto es que el cáncer en España representa un hecho que amerita atención. Los datos que se mencionaran a continuación, son extraídos del informe anual de la Sociedad Española de Oncología Médica, SEOM (2016), que con motivo de la celebración del Día Mundial del Cáncer publica el mismo para hacer un llamado ofreciendo un retrato de la situación en torno a la enfermedad. En la tabla 1 se presenta la incidencia del cáncer en 2012 y la predicción para 2020.

Figura 7

Estimación de la Incidencia de cáncer (excluyendo tumores cutáneos no melanoma) en España en 2012 y predicción para 2020, distribución por grupos de edad y sexo

Tabla 1.- Estimación de la incidencia de cáncer (excluyendo tumores cutáneos no melanoma) en España en 2012 y predicción para 2020, distribución por grupos de edad y sexo.				
Año	Número estimado de nuevos casos	Hombre	Mujer	Ambos sexos
2012	Todas las edades	128.550	86.984	215.534
	< 65 años	46.202	39.225	85.427
	> = 65 años	82.348	47.759	130.107
2020	Todas las edades	148.998	97.715	246.713
	< 65 años	54.031	43.251	97.282
	> = 65 años	94.967	54.464	149.431

GLOBOCAN 2012 (IARC) - 14.1.2016

Las predicciones poblacionales fueron realizadas por el proyecto GLOBOCAN a partir de la revisión 2012, perspectivas población mundial, Naciones Unidas.

Figura 7. Predicciones poblacionales – Proyecto Globocan. Copyright 2016 por la Sociedad Española de Oncología Médica

Aunque según las cifras de este informe, España en números absolutos, sea uno de los países donde se diagnostiquen más tumores y en el que fallecen un mayor número de personas por cáncer, al contrastar con que es uno de los países con mayor esperanza de vida del mundo y comparando la incidencia y mortalidad por edad, los datos se

homogenizan en relación a Europa. Según los datos de la OMS España desde esta información, no se encontraría entre los 20 países Europeos con una incidencia y mortalidad ‘ajustada’ por edad más elevada de Europa.

A nivel global, se puede afirmar que el cáncer sigue siendo una de las primeras causas de morbi – mortalidad del mundo, con aproximadamente 8,2 millones de muertes relacionadas por tumores. Como se desarrolló en el comentario sobre el efecto de los tratamientos del cáncer y su posibilidad de predicción, hoy en día las tendencias médicas han abierto su abanico. Una referencia importante por su carácter de rigurosidad concierne al trabajo de Servan – Schreiber (2014), su relevancia fue comentada anteriormente. Resulta de interés para destacar el carácter de impacto del cáncer en la vida, citar la siguiente reflexión:

...la perspectiva de una probable muerte temprana me había expulsado de esa vida, me había dejado fuera tanto de su vorágine organizada como de su promesa de alegría. Despojado del agradable manto que me envolvía como médico y científico, yo mismo había pasado a convertirme en paciente, en un enfermo de cáncer. Este libro recoge lo que paso a partir de ese momento: el retorno a la vida y a la salud – de hecho, a un nivel de salud que no había experimentado jamás – mientras sabía que tenía cáncer (p. 19).

Algueró (2016) plantea que el cáncer no es un asunto de lucha, como bien se pone en evidencia en el discurso médico imperante y el discurso social, según comenta el cáncer se trata de entender qué es lo que no funciona en la vida; ya que cuando se hace presente, de una manera o de otra pone un freno de mano a la vida, al menos a esa que se solía llevar. Su propuesta reflexiona sobre el estatuto del cáncer como una forma de introducir

un tiempo para pensar y entender lo que no funciona y revisar si se es coherente entre el estilo de vida y lo que se quiere de la misma.

Se trata entonces de una perspectiva se pudiera decir en ambos casos, poética, de un llamado a vivir de otra manera, llamado que no es sin angustia de muerte. Parece de este modo, un planteamiento ético para revisar la cercanía entre lo que se dice que se quiere y lo que se hace. Aunque en ambas referencias, se nota cierta tendencia a llevar un estilo de vida saludable, el mismo implica un ideal de salud difícilmente compaginable con la vida cotidiana. Sin embargo, cabe aquí la pregunta ¿Qué praxis posible desde la ética del cuidado de sí mismo? Servirse de estas referencias como técnica prescriptiva o como alarma que despierta el deseo son posiciones antagónicas.

Desconocer la cultura, la época y sus síntomas sería pensar que en el ideal de salud se está protegido del padecimiento, aspecto que si entra en forma de imperativo se traduce en sí mismo en una obsesión o en otro malestar. La ética del cuidado de sí, desde los planteamientos del psicoanálisis, sería poder dar consistencia al deseo causa, a ese que singulariza del resto y hace posible hacer en sintonía con ese sí mismo, más que en imposición con el ideal. Estas ideas serán desarrolladas en el próximo capítulo; pero no sin antes establecer un preámbulo de la conexión del estrés, síntoma de la época y su relación con el cáncer.

Según Servan – Schreiber (2014) el estrés es una de las causas de la superproducción de sustancias inflamatorias asociadas al cáncer; desde su punto de vista tiene que ver con sentimientos persistentes de impotencia, entendidos como una desesperación que no cesa. Se concibe como un estado emocional que tiene incidencias biológicas en el cuerpo, ya que produce cambios en la secreción de noradrenalina y de cortisol, conocida como la hormona del estrés, este descubrimiento es relativamente

reciente, cita una base de datos de artículos científicos en inglés, MedLine, donde halla 2 artículos en 1990 y 37 en 2005. Precisa al respecto:

Estas hormonas preparan al cuerpo para la posibilidad de que se produzca una herida, entre otras cosas estimulando los factores de inflamación necesarios para reparar tejidos. Al mismo tiempo, estas hormonas son un abono para los tumores cancerosos, latentes o ya declarados (p. 80).

Para desarrollar en profundidad esta idea desde los desarrollos de la psicología tradicional, el mismo autor cita el conocido experimento de Seligman en la Universidad de Pensilvania sobre la desesperanza aprendida, resulta de interés y como dato anecdótico comentar los resultados de este experimento que fueron publicados en la revista *Science*. El experimento consistió en que se le injerto a un número de ratas una cantidad concreta de células cancerosas para inducir un cáncer mortal en un 50 por 100 de los casos. Un grupo quedó a la suerte y a los tres meses efectivamente fallecieron; trabajo con tres grupos, uno de control, un segundo grupo fue sometido a descargas aleatorias sobre las que no tenían ningún control, y un tercer grupo también recibió descargas aleatorias pero facilitándole una palanca para evitar las descargas que, rápidamente aprendieron a usar para evitar las descargas. Las ratas del segundo grupo se mostraban apáticas, mientras que las del tercer grupo se mostraban peleonas siendo capaces de seguir con sus rutinas; la conclusión que se extrajo es que al parecer, la impotencia era capaz de acelerar la expansión del tumor, no las descargas eléctricas en sí mismas. La lección que es extraída por Servan – Schreiber (2014) fue la siguiente:

...no es el estrés en sí mismo – las <<descargas eléctricas>> que inevitablemente nos prodiga la vida – lo que favorece el desarrollo del cáncer, sino la percepción del control o impotencia del individuo lo que influye en la reacción de nuestro cuerpo ante la enfermedad (...) muchos tenemos a menudo la sensación de simplemente no disponer de una palanquita gracias a la cual poder recuperar cierta apariencia de control; por lo menos de control sobre nosotros mismos, ya que no siempre sobre la situación... (p. 221).

Se trata de un punto de vista que concibe los aspectos psicológicos desde otra mirada que no solo se circunscribe a las teorías tradicionales; el autor en el libro relata parte de su testimonio de vida como referente clave para justificar o quizá apoyar estas ideas. Lo que interesa extraer o quizá destacar, es la ética en juego que se hipotetiza puede estar presente en este caso, como en la referencia de Aguiló. En ambos casos, se hace un tratamiento del malestar de la enfermedad colocado en el lugar de causa, donde en el caso de Servan – Schreiber es capaz de desarrollar una línea de investigación que entre otros aspectos le permitió vivir 20 años posterior al diagnóstico inicial; y en el caso de Aguiló, desde el establecimiento o fundación de una organización dedicada a despertar la alarma, más que imponer modelos de salud, misma que es causa a raíz de la muerte de seres queridos por esta enfermedad.

¿Realmente se tratara de un asunto de control de sí mismo?, lo cierto es y parece lo más importante, es que hay que dotarse de medios para llevar las riendas de la vida, en lugar de vivir sometidos a ella con impotencia y angustia. Según el comentario de Freud en El malestar en la cultura a propósito de lo gravosa que puede resultar la vida, pareciera que el punto en común tiene que ver con la búsqueda de herramientas que permitan hacer frente, ahora bien, esta búsqueda puede quedarse apegada en identificación con los ideales de la cultura o puede dar espacio a la construcción de una solución desde lo singular.



## Capítulo II: El Cuidado de sí y su relación con la cultura del bienestar

### 2.1 Introducción

La elección del concepto ‘cuidado de sí’ deviene del encuentro con el texto de Foucault “Hermenéutica del sujeto” por mera casualidad hace aproximadamente 10 años. Retomar el texto permitió extraer que más allá de los planteamientos de gran interés en general sobre la ética, surgiera la necesidad de indagar sobre la relevancia y el origen del cuidado de sí en lo personal y en la cultura, y analizar el recorrido histórico como una tradición cultural cuya evolución en el tiempo da a pensar y es una pregunta ¿cómo hoy en día es concebido el cuidado si?; ¿se puede pensar en las corrientes que apuntan al bienestar como una interpretación del cuidado de sí, o más bien como una versión actual?; ¿Se puede pensar el cuidado de sí como un antecedente filosófico de las nuevas tendencias de la cura en salud mental?; ¿Tiene que ver la cabida en el mercado de la psicología positiva, el *fitness & wellness*, el coaching y las terapias y prácticas espirituales con la cultura del cuidado de sí?

Cuidado de sí (*cura sui*) remite a lo que fue el centro del pensamiento griego relativo a la *epimeleia eautou* entendida como ‘ocuparse de sí’; si bien el predominio estuvo orientado por el imperativo de “conócete a ti mismo” como una vía de búsqueda de la verdad, el cuidado de sí permaneció ejerciendo influencia en la cultura. En lo relativo al surgimiento y su cabida en lo social, se pudiera pensar ¿qué inquieta o empuja a que esa búsqueda se dé y sea efectiva?; ¿cuál es el resultado?...es fin de esta investigación reflexionar el estatus de estas premisas en la actualidad y si se trata de pensar los puntos de relación y oposición en torno al tratamiento desde la filosofía y el psicoanálisis.

Son varias preguntas las que se presentan en este capítulo, entre las más importantes que ayudaran a entender la lógica del mismo destacan: ¿Cuál es el impacto del surgimiento del “conócete a ti mismo” y a quiénes iba dirigido en la antigua Grecia?, ¿Por qué Foucault lo retoma en Historia de la sexualidad como ‘inquietud de sí’ y unos años más adelante lo toma desde el curso pronunciado en la cátedra Historia de los sistemas de pensamiento como “Hermenéutica” del sujeto?; ¿Será este deslizamiento a la interpretación lo que puede ser hilo conductor hacia una interpretación diferente en psicoanálisis? ¿Cuál es la ética en juego en el cuidado de sí?

## 2.2 Principales formas del cuidado de sí

**2.2.1 Orígenes del cuidado de sí.** Uno de los principios morales más importantes dentro de la antigüedad es el ‘conócete a ti mismo’ también referido como principio delfico opuesto al ‘cuidado de sí’, en tanto el primero refiere a un consejo práctico que debía ser consultado con el oráculo, mientras que el segundo se refiere a la preocupación de sí mismo, a sentirse inquieto de sí. Un antecedente sobre el cuidado de sí se encuentra en el Alcibíades de Platón<sup>31</sup> (Heriliam, 2012).

Esta obra titulada El primer Alcibíades o de la naturaleza humana, Platón (1871) introduce el argumento con la siguiente idea:

---

<sup>31</sup> El *Primer Alcibíades* o *Alcibíades I* (en griego: *Ἀλκιβιάδης α*) es un diálogo ficticio entre Alcibíades y Sócrates. La obra se atribuye a Platón, aunque los estudiosos tienen diversos puntos de vista sobre su autenticidad. La datación del texto es controvertida; convencionalmente se fecha en la primera mitad del siglo IV a. C.

Recuperado de: [https://es.wikipedia.org/wiki/Primer\\_Alcib%C3%ADades](https://es.wikipedia.org/wiki/Primer_Alcib%C3%ADades)

La naturaleza humana o el conocimiento de sí mismo considerado como punto de partida del perfeccionamiento moral del hombre, como el principio de todas las ciencias en general, y en particular de la política; tal es el objeto del *Primer Alcibíades* (p. 5).

Se fundamenta desde el dialogo ficticio de Sócrates con Alcibíades cuando éste se disponía a subir a la tribuna para hablar a los atenienses, y Sócrates se pregunta ¿Qué les dirá sobre sus negocios?; Sócrates le pone en el caso de responder que comprometerá a los atenienses a hacer lo justo; pero se pregunta si sabe realmente lo que es justicia. Convencido de la ignorancia sobre este punto, piensa que lo mismo sucede en relación a aconsejar a los atenienses a que hagan lo que es útil; así por la vía de las deducciones deduce la consecuencia de que lo justo y lo útil son una sola y misma cosa; deduce a partir de la ignorancia de Alcibíades que es incapaz de dar consejos sobre los negocios públicos y que carece de toda preparación para la política, en tanto quiere hablar de cosas que no conoce, entonces si quiere gobernar a los demás tendrá:

...que comenzar por instruirse él mismo, y el medio de instruirse es perfeccionarse, es atender primero a su persona (...) ¿cómo se atiende primero a su persona? Sócrates multiplica las pruebas y las más ingeniosas analogías, para demostrar a Alcibíades que el arte de atender a su persona tiene por principio el conocimiento de sí mismo. El hombre no puede perfeccionarse, es decir, hacerse mejor que es, si ignora lo que es; ni desenvolver su naturaleza antes de saber cuál es su naturaleza. De aquí este precepto celebre, que resume en cierta manera toda la enseñanza filosófica de Sócrates: *Conócete a ti mismo* (pp. 6, 7).

Se puede apreciar como el surgimiento de la necesidad de esta enseñanza filosófica, es a raíz del encuentro con la ignorancia en cuanto al arte de atender a su persona de

alguien que pretendía gobernar, tarea que es posible a través de la instrucción y el perfeccionamiento.

Prosigue Platón (1871) con el desarrollo introduciendo la pregunta ¿Pero qué es lo que constituye el yo, lo que constituye la persona humana?; se pregunta si se puede tratar del compuesto alma y cuerpo, pero la respuesta es no, ya que en tal caso uno y otro deberían andar a la par y no es así: "...puesto que el cuerpo no se manda a sí mismo, ni manda al alma. Por consiguiente solo queda esta alternativa: o el hombre no es nada, o es el alma sola" (p. 7).

De esta manera Sócrates establece la distinción entre alma y cuerpo y establece que lo que es propio del alma es la libertad, como la esencia del hombre; siendo este el verdadero objeto del conocimiento de sí mismo. Así, el estudio del alma es el fin que debe proponerse todo hombre que quiera conocerse a sí mismo:

Aplicando la reflexión a esta parte excelente del alma, donde reside toda su virtud, como el ojo se ve en esta parte del ojo, donde reside la vista. Este santuario de la ciencia y de la sabiduría es lo que hay de divino en el alma, y allí es preciso penetrar para conocerse en su fondo. Allí está la ciencia de los verdaderos bienes y de los verdaderos males... (p. 7).

Es preciso resaltar el estatuto de santuario de la ciencia y sabiduría, a esa parte excelente del alma, como algo que es preciso penetrar por vía de la reflexión y que designa los verdaderos bienes y males. ¿Se trataría de acceder a un saber propio por la vía de la reflexión? Es como si para este momento el carácter del conocimiento de sí tiene que ver con el acceso a una verdad que no está dada en primera instancia, es algo que requiere de un esfuerzo de reflexión.

Deduce Platón (1871) que: "...la virtud es moral y políticamente la primera necesidad de un pueblo y la causa misma de su prosperidad" (p. 8). Estos son aspectos que debe tener en cuenta quien quiera conducir y manejar los negocios públicos, no es un precepto orientado para el hombre común. Solo quien sea capaz de, tener cuidado de sí, de trabajar, de meditar y ejercitarse podrá hacer la guerra al gran rey.

Se trata en fin último de aproximarse por medio de la virtud que perfecciona, a la esencia de Dios que se refleja en él donde: "La virtud, libre como el alma misma, de la que es su perfección útil y justa, como Dios de donde ella emana, es la única capaz de crear los verdaderos hombres de Estado y de labrar la felicidad del pueblo" (p. 8).

Es este tipo de hombre el que puede ser garante de labrar la felicidad del pueblo; si bien está presente la idea de felicidad como algo a labrar, es posible, si y solo si, viene del otro, no es que cada quien le toca labrar su felicidad, es el hombre de Estado quien debe hacer un trabajo de sí. Reafirma esta idea Platón (1871) con la siguiente cita: "...los Estados para ser dichosos no tienen necesidad de murallas, ni de buques, ni de arsenales, ni de tropas, ni de grande aparato; la única cosa de que tienen necesidad para su felicidad es la virtud" (p. 89).

La vía que usa Sócrates en el diálogo con Alcibíades se basa en el uso de deducciones, preguntas e ironías que tienen un sentido de enseñanza en tanto Alcibíades parte de la creencia que ignora un saber y a través de estas vías se permite hacer indagaciones que le llevan a descubrir por sí mismo. Parece que no se trata de asumir a otro que no sabe y hay que educar a través de preguntas.

A propósito de la posición de saber que se asume en este momento para la filosofía en cuanto a la enseñanza y los riesgos de la misma, resulta pertinente la siguiente cita del diálogo, Platón (1871):

**Sócrates:** Digo, que lo que nos arrastra a emprender una cosa es la creencia en que estamos de que sabemos llevarla a cabo.

**Alcibíades:** Ya entiendo.

**Sócrates:** Porque cuando estamos persuadidos de que no lo sabemos, se deja el negocio a otros.

**Alcibíades:** Eso sucede constantemente.

**Sócrates:** Así es, que los que están en esta última clase de ignorancia, jamás faltan; porque dejan a los demás el cuidado de las cosas que ellos no saben.

**Alcibíades:** Estoy conforme.

**Sócrates:** ¿Quiénes son, pues, los que cometen faltas? ¿No son los que saben las cosas?

**Alcibíades:** No, seguramente.

**Sócrates:** Puesto que no son ni los que saben las cosas, ni los que las ignoran, se sigue de aquí necesariamente, que son aquellos, que no sabiéndolas, creen sin embargo saberlas; ¿hay otros?

**Alcibíades:** No, no hay más que estos.

**Sócrates:** He aquí la más vergonzosa ignorancia; he aquí la causa de todos los males (p. 46)

Se deduce entonces, que esa vergonzosa ignorancia causante de todos los males, tiene que ver que creer que se sabe ahí donde no se sabe. Se plantea la pregunta, si acaso esta fórmula, ¿tiene el valor de pista relacionado al malestar social? Entonces, cabe lugar a cuestionar a la luz de la época actual: ¿Qué consecuencias en la sociedad, donde esta pretensión de - todo saber - viene como imperativo desde la creencia saber – poder?, ¿Estaríamos en el auge social de la pretensión de saberlo todo en consecuencia, expuestos a todos los males?

Alcibíades a lo largo del diálogo se muestra reticente a las ideas de Sócrates, justificando, al menos en un momento donde llevaba gran recorrido, que con el solo socorro de la naturaleza sobrepujará a todos. Según Platón (1871) Sócrates alerta a Alcibíades y le dice:

...sigue mis consejos, y obedece al precepto que está escrito en el frontispicio del templo de Delfos: Conócete a ti mismo, porque los enemigos con quienes te las has de haber son tales, como yo los represento y no como tú te imaginas. El único medio de vencerlos es la aplicación y la habilidad; si renuncias a estas cualidades necesarias, enuncia también a la gloria fuera y dentro de tu país, gloria que has aspirado con más ardor que otro alguno (p. 58).

Se abre en lo sucesivo un cuestionamiento sobre el arte que concierne al cuidado de sí donde Sócrates se pregunta: “¿Qué medio tenemos de conocer el arte que nos hace mejores a nosotros mismos, si no sabemos antes lo que somos nosotros mismos?” (p. 73). Alcibíades responde haciendo alusión de que si bien se trata de un precepto que es dado para todos los hombres conseguirlo, también lo es que ofrece gran dificultad. Para Sócrates por su parte, todo hombre que tiene cuidado de su cuerpo, tiene cuidado de lo que le pertenece pero no necesariamente de sí mismo, el que conoce su cuerpo conoce lo que está en él, pero no conoce lo que él es.

Refiere Sócrates en relación a este punto según Platón (1871):

Aún menos los labradores y todos los demás artesanos que lejos de conocerse a sí mismos, ni conocen lo que particularmente les toca, y además su arte los liga a cosas más lejanas aun de ellos que lo que está en ellos. En efecto, el objeto de

sus cuidados no es tanto su cuerpo como las cosas que tienen relación con el cuerpo (p. 80).

Se puede apreciar el acento puesto desde la filosofía al sí mismo como objeto, a diferencia de, se puede decir la artesanía, concebida en ese entonces en una relación con el objeto puesto afuera; desliz que lleva a situar la distinción entre filosofía y psicoanálisis, a este respecto, se hizo referencia a la capacidad del hombre para operar más con su cuerpo que con su alma sobre los significantes que lo definen, concibiéndolo como artesano de sus soportes.

Retomando la inquietud por precisar qué es en sí el cuidado de sí, dice Sócrates:

Estamos convencidos, además, en que es el alma la que es preciso cuidar, debiendo ser este el único fin que nos propongamos (...) es preciso dejar a los demás el cuidado del cuerpo y de lo que le pertenece al cuerpo (...) ¿Cómo podríamos sentar esta verdad de una manera más clara y evidente? Porque si consiguiéramos verla con toda claridad, es indudable que nos conoceríamos perfectamente a nosotros mismos. Tratemos, pues, en nombre de los dioses, de entender bien el precepto de Delfos, del que ya hemos hablado; pero ¿comprendemos, por ventura, ya toda su fuerza? (p. 84).

Estas ideas llevan a plantear la siguiente pregunta ¿Se pudiera concebir el precepto del oráculo como un signo a interpretar?, según Sócrates es algo a comprender, desde esta perspectiva cabría introducir que se trata de una interpretación nos advierte que hay que aclarar. Explica lo que a su juicio encierra esta inscripción y este precepto, según Platón (1871):



...si esta inscripción hablase al ojo, como habla al hombre, y le dijese: mírate a ti mismo, ¿Qué creeríamos nosotros que le decía? ¿No creeríamos que la inscripción ordenaba al ojo que se mirase en una cosa, en la que el ojo pudiera verse? (...) Puede verse en los espejos y en otros cuerpos semejantes (...) ¿No hay también en el ojo algún pequeño punto que hace el mismo efecto que el espejo? (...) Has observado que siempre que miras en tu ojo ves, como en un espejo, tu semblante en esta parte que se llama pupila, donde se refleja la imagen de aquel que en ella se ve? (p. 85).

Revela en cierto modo el punto donde es preciso incidir para procurar el cuidado de sí a través de la metáfora del punto en el ojo donde es posible verse; pero prosigue, a este respecto se puede pensar que sucede lo mismo con el alma y se pregunta:

... ¿no debe mirarse en el alma, y en esta parte del alma donde reside toda su virtud, que es la sabiduría, o en cualquiera otra cosa a la que esta parte del alma se parezca en cierta manera? (...) ¿Pero podemos encontrar alguna parte del alma, que sea más divina que aquella en que residen la esencia y la sabiduría? (...) En esa parte del alma, verdaderamente divina, es donde es preciso mirarse, y contemplar allí todo lo divino, es decir, Dios y la sabiduría, para conocerse a sí mismo perfectamente (...) Conocerse a sí mismo es la sabiduría, según hemos convenido (p. 86).

Afirma que solo conociéndonos a nosotros mismos es posible conocer que lo que está dentro de nosotros nos pertenece. Desde este punto de vista se asume que se trata de un saber sobre el alma, sobre ese punto esencial que remite a Dios y la sabiduría. Se aprecia como el saber que se procura por la vía del tratamiento del cuidado de sí desde la filosofía, se sirve del alma como objeto de estudio.

Son tres los conocimientos que ligados entre sí son efecto de un solo y mismo arte; a saber, el conocerse a sí mismo, conocer lo que está en nosotros, y conocer las cosas que pertenecen a lo que está en nosotros. ¿Se trata entonces de un arte vía el conocimiento?<sup>32</sup> Parece apropiada esta pregunta para hacer una comparativa entre los estatutos de conocimiento y saber en relación al sí mismo.

A propósito de esta distinción se hace la precisión que explica Bassols (2007) haciendo referencia al poema de Ítaca de Kavafys<sup>33</sup> que habla del saber y la experiencia:

---

<sup>32</sup> **conocimiento.**

1. m. Acción y efecto de conocer.
2. m. Entendimiento, inteligencia, razón natural.
3. m. Noción, saber o noticia elemental de algo. U. m. en pl.
4. m. Estado de vigilia en que una persona es consciente de lo que le rodea.
5. m. **conocido** (l persona con quien se tiene algún trato, pero no amistad).
6. m. Com. Documento que da el capitán de un buque mercante (...)
7. m. Com. Documento o firma que se exige o se da para identificar a quien pretende cobrar una letra (...)
8. m. desus. Papel firmado en que se confiesa haber recibido algo de alguien, y se obliga a pagarlo o devolverlo.
9. m. desus. **gratitud.**
10. m. pl. Saber o sabiduría.

Recuperado de: <http://dle.rae.es/srv/search?m=30&w=conocimiento>

<sup>33</sup> Cuando emprendas tu viaje a Ítaca  
pide que el camino sea largo,  
lleno de aventuras, lleno de experiencias.  
No temas a los lestrigones ni a los cíclopes  
ni al colérico Poseidón,  
seres tales jamás hallarás en tu camino,  
si tu pensar es elevado, si selecta  
es la emoción que toca tu espíritu y tu cuerpo.  
Ni a los lestrigones ni a los cíclopes  
ni al salvaje Poseidón encontrarás,  
si no los llevas dentro de tu alma,  
si no los yergue tu alma ante ti.  
Pide que el camino sea largo.  
Que muchas sean las mañanas de verano  
en que llegues -¡con qué placer y alegría!-  
a puertos nunca vistos antes.  
Detente en los emporios de Fenicia  
y hazte con hermosas mercancías,  
nácar y coral, ámbar y ébano  
y toda suerte de perfumes sensuales,  
cuantos más abundantes perfumes sensuales puedas.

...el saber del que se trata aquí es el *sophos*, es el saber que se produce en la experiencia, no es el saber cómo conocimiento de un objeto exterior, el objeto cognitivista correlativo del Yo del conocimiento. Se trata del saber en tanto producto de un trabajo, de una elaboración de saber a través de esta experiencia que es la *peira*. Es lo que nos lleva a entender la experiencia analítica, más como una experiencia que como una técnica (p. 21).

No es posible entender el final del poema sin todos los vericuetos que producen este saber. La distinción que aquí presenta Bassols implica un desliz sutil hacia la experiencia en la construcción del saber, aunque en la definición de la Real Academia Española se asuma el saber cómo conocimiento, se tomará como referencia tal distinción. No es objetivo de esta investigación indagar y profundizar en este aspecto, pero si tomar como apoyo alguna referencia que apunte a esta distinción. Es el caso de la teoría de la jerarquía del conocimiento<sup>34</sup>, en inglés jerarquía DIKW (*Data, Information, Knowledge*,

---

Ve a muchas ciudades egipcias  
a aprender, a aprender de sus sabios.  
Ten siempre a Ítaca en tu mente.  
Llegar allí es tu destino.  
Más no apresures nunca el viaje.  
Mejor que dure muchos años  
y atracar, viejo ya, en la isla,  
enriquecido de cuanto ganaste en el camino  
sin aguantar a que Ítaca te enriquezca.  
Ítaca te brindó tan hermoso viaje.  
Sin ella no habrías emprendido el camino.  
Pero no tiene ya nada que darte.  
Aunque la halles pobre, Ítaca no te ha engañado.  
Así, sabio como te has vuelto, con tanta experiencia,  
entenderás ya qué significan las Ítacas.

**C. P. Cavafis. Antología poética.**

**Alianza Editorial, Madrid 1999.**

Recuperado de: <http://www.pixelteca.com/rapsodas/kavafis/itaca.html>

<sup>34</sup> **Jerarquía del conocimiento**

La "Jerarquía del Conocimiento", también conocida como "Jerarquía DIKW", o "Pirámide del Conocimiento",<sup>1</sup> podría ser definida como un conjunto de modelos<sup>2</sup> para representar las relaciones aparentemente estructurales entre Datos, Información, Conocimiento, y en algunos casos Sabiduría. Por lo general:

*Wisdom*). Es pertinente esta precisión, en inglés la palabra que traduce *wisdom* es sabiduría, pero no existe traducción para saber, se usa el mismo verbo que para conocer.

Esta advertencia la refiere también Bassols (2007) apuntando a la riqueza del castellano para apreciar esta distinción, ya que puede ser herencia del cognitivismo la confusión. Explica apoyándose de igual modo en el poema de Ítaca, que al final:

...no hay una Ítaca, no hay esa Ítaca predefinida desde el principio como única, como meta y objeto, sino que hay las Ítacas que habrán enseñado algo en este recorrido, un saber cómo experiencia. No hay un final predefinido de entrada sino que hay finales (...) no podemos tomar el final como un objeto del conocimiento, de la gnosis, para tomar el termino de Constantino Kavafys, sino del lado del saber (...) En la experiencia analítica estamos decididamente del lado del final que el sujeto va a construir con el analista como un saber (pp. 21, 22).

Este problema que sitúa la relación con el objeto de conocimiento diferente para la filosofía y las ciencias en torno al psicoanálisis, da cuenta del tipo de conocimiento en cuestión en el arte del cuidado de sí, hipotetizando su posible estatuto desde el psicoanálisis.

- 
- Información se define en términos de Datos.
  - Conocimiento se define en términos de Información.
  - Sabiduría en términos de Conocimiento.

Entonces la secuencia de la jerarquía, de lo más básico a lo más complejo, es:

1. Datos
2. Información
3. Conocimiento
4. Sabiduría

Recuperado de: [https://es.wikipedia.org/wiki/Jerarqu%C3%ADa\\_del\\_conocimiento](https://es.wikipedia.org/wiki/Jerarqu%C3%ADa_del_conocimiento)

Retomando, se tienen entonces desde los planteamientos de Platón (1871) tres vías de conocimiento que juntas definen el arte del cuidado de sí; dos de ellas conducen al conocimiento estableciendo una relación exterior con el objeto, es el caso del conocer lo que está en nosotros en tanto cuerpo localizable y tangible y el conocer las cosas que nos pertenecen en tanto objetivables y sólo esa instancia que remite al conocimiento de sí mismo establecería una relación diferente con el objeto en cuestión. Desde esta concepción se concibe el conocimiento como efecto de un arte, ¿se puede decir que se trata de un efecto de verdad?... quizá como plantea Bassols en la cita ¿más del lado de la técnica?

La relación que establece Sócrates con la virtud como fin último para el gobierno de un Estado y para sí mismo, se establece por la vía del tener, si se tiene virtud es que se puede dar a los otros; advierte que esto es conveniente para persuadir a los conciudadanos en la virtud. No se trata en adquirir para sí mismo y para el Estado un poder absoluto de hacer todo lo que agrada, se trata de hacer lo que dicten la sabiduría y la justicia para obtener el favor de los dioses (Platón, 1871).

Parece que se contrapone en este sentido, sabiduría y justicia al poder. Al menos esta lectura permite interpretar que para el momento histórico el hacer estaba orientado por la sabiduría y la justicia como medios para influir sobre los ciudadanos y gobernar. Aunque no se reconoce como una técnica de poder en tanto absoluto, se puede extrapolar según la referencia a la obra de Foucault en el apartado el saber y el poder, que tenemos aquí una primera versión de esta relación como mecanismo de control social.

El detalle está en la precisión de Sócrates sobre el poder, donde Platón (1871) relata:

Mi querido Alcibíades, represéntate un hombre que tenga el poder de hacerlo todo, y que no tenga juicio; ¿qué debe esperarse y cuál será el resultado para él y para el Estado? Por ejemplo, que un enfermo tenga el poder de hacer todo lo que le venga a la cabeza, que no conozca la medicina, y que nadie se atreva a decirle nada ni a contenerle, ¿qué le sucederá? Destruirá sin duda su cuerpo (p. 91).

Tener como brújula para gobernar no perder de vista la luz divina que brilla dentro de sí, se vuelve en un garante de hacer el bien y ser siempre dichosos. Entonces advierte Sócrates, si: "...en lugar de suspirar por la verdadera luz, os fijáis en lo que está sin Dios y lleno de tinieblas, no haréis, sin que pueda ser de otra manera, sino obras de tinieblas, porque no os conoceréis a vosotros mismos" (p. 91).

Sería el juicio de sí mismo, es decir, el poder pensar con esta brújula, lo que limitaría en algún sentido la pretensión de un poder que llevara a un hacer todo. Resulta pertinente traer a colación dos ideas que para Freud darían cuenta en la actualidad, de esta tergiversación del poder. En primer lugar, Freud (2009) plantea que:

En tiempos remotos se había formado una representación ideal de omnipotencia y omnosapiencia que encarno en sus dioses. Les atribuyó todo lo que parecía inasequible a sus deseos – o le era prohibido -. Es ilícito decir, por eso, que tales dioses eran ideales de cultura. Ahora se ha acercado tanto al logro de ese ideal que casi ha devenido un Dios él mismo (...) El hombre se ha convertido en una suerte de dios – prótesis (...) verdaderamente grandioso cuando se coloca todos sus órganos auxiliares; pero estos no se han integrado con él (...) Épocas futuras traerán consigo nuevos progresos, acaso de magnitud inimaginable, en este ámbito de la cultura, y no harán sino aumentar la semejanza con un dios (...) no debemos olvidar que el ser humano de nuestros días no se siente feliz en su semejanza con un dios (pp. 90, 91).

Se puede apreciar el deslizamiento del poder como atributo en primera instancia de los dioses al paso del poder a los gobernantes, haciendo la salvedad del alcance y el límite del hacer referido en párrafos anteriores; al menos en lo concerniente hasta finales del siglo XX e inicios del XXI.

En segundo lugar, está la idea que presenta Freud en 1925, en el prefacio del libro *Juventud desamparada* donde según Airchhorn (2006) comenta las importantes aplicaciones del psicoanálisis a la educación, despertando esperanzas, en sus contribuciones en la teoría y la práctica. Aunque considera su aportación como insignificante; precisa que en los primeros momentos aceptó la humorística aseveración de que hay tres profesiones imposibles, educar, curar y gobernar. Parece un principio clave, que advierte en algún sentido que ubicar lo que no se puede, facilita precisar los límites y alcances de lo que sí se puede. Otro apunte que señala la primacía de ubicar los límites del poder.

Retomando el alcance que plantea Sócrates en cuanto al poder, reflexiona avanzando en su desarrollo sobre la pertinencia de la obediencia, la virtud y la libertad, donde según Platón (1871) plantea:

...si quieres ser dichoso tú y que lo sea la república, no es preciso un grande imperio, sino la virtud (...) y antes de adquirir esa virtud, lejos de mandar, es mejor obedecer, no digo a un niño, sino a un hombre, siempre que sea más virtuoso que el (...) ¿Es conveniente al hombre vicioso ser esclavo, porque esto le cuadra mejor? (...) ¿El vicio, pues, es una cosa servil? (...) ¿Y la virtud una cosa liberal? (...) Y no es preciso evitar este servilismo? (p. 93)

Sócrates interroga a Alcibíades en tanto es digno de ser libre o de ser esclavo, asumidos como estados de los que se puede salir, si se los conoce, se sabe lo que hay que

hacer. Alcibíades responde aludiendo a un cambio de papeles en relación al rol de cada uno en este diálogo, precisa:

Pues bien, digo si Dios quiere; y añadido, que para lo sucesivo vamos a mudar papeles, tú harás el mío y yo el tuyo, es decir, que yo voy a mi vez a ser tu amante, como tú has sido el mío hasta aquí (p. 94).

Se puede decir que, si de este dialogo se deduce una primera versión del cuidado de sí mismo, con esta última puntuación se trataría de una relación a establecer entre dos; sintetizando, el arte del cuidado de sí sería posible en la medida que se establece una relación de amor, donde hay dos roles o posiciones más bien diferenciadas, a saber, amante y amado.

Según Foucault (2010) el cuidado de sí consagrado por Sócrates, es el que la filosofía posterior retomó y colocó en el corazón del *arte de la existencia* que pretendía ser. Se hace en este particular un inciso para pensar el estatuto del cuidado de sí como arte de la existencia, es decir, parece que la existencia no es algo que se da por sí solo, sin necesidad de ¿recurrir a un arte para poder estar?... Esta idea es equiparable con la cita referida de Lacan, donde concibe al hombre como artesano de sus soportes. Llama la atención esta referencia al arte, pero ¿Qué hace que una persona se autorice e su ser?, ¿Es el arte en este sentido, la herramienta, la brújula o la pista para hacer con la existencia?

Desbordando su marco de origen y separándose de sus significaciones filosóficas primeras, progresivamente según Foucault (2010) el cuidado de sí adquirió las dimensiones de un verdadero ‘cultivo de sí’ adquiriendo de este modo un alcance bastante general:

El precepto de que hay que ocuparse de uno mismo es en todo caso un imperativo que circula entre un buen número de doctrinas diferentes; ha tomado



también la forma de una actitud, de un modo de comportarse, ha impregnado las maneras de vivir; se ha desarrollado en procedimientos, en prácticas y recetas que se meditan, se perfeccionan y se enseñan; ha constituido así una práctica social que genere relaciones interindividuales, intercambios y comunicaciones y, a veces, incluso instituciones; ha dado lugar, finalmente, a cierto modo de conocimiento y a la elaboración de un saber (p. 51).

A pesar del lento desarrollo del arte de vivir bajo el signo del cuidado de sí, aunque la época imperial puede ser considerada su cumbre, solo incumbía a los grupos sociales limitados en número, portadores de una cultura y para quienes este conocimiento podía tener sentido y ser una realidad (Foucault, 2010).

**2.2.2 Tradiciones y cultura del cuidado de sí.** Si bien no se trata de hacer un recuento histórico sobre el cuidado de sí, es preciso hacer referencia a las principales influencias en lo que se puede llamar para fines de esta investigación la cultura del cuidado de sí. Para tal objetivo, en este apartado se trabajarán los planteamientos de Foucault en la obra sobre la Historia de la Sexualidad, en particular tomando el volumen III publicado por primera vez en 1984 titulado *La inquietud de sí*; y su desarrollo posterior del libro *Hermenéutica del sujeto*, publicado por primera vez en 2001, pero que da cuenta del desarrollo del curso de 1982 de su cátedra Historia de los sistemas de pensamiento, que no estaba destinado a ser publicado; advierte Álvarez – Uría en el prólogo que este libro debe ser leído como material de trabajo provisional.

Foucault (2010) inicia esta obra haciendo referencia al único texto que queda en su integridad, escrito en la antigüedad en el siglo II después de Cristo, titulado *La clave de los sueños* de Artemidoro; lo define como un texto bastante singular, precisa que: “Es una obra

de ‘práctica’ y de vida cotidiana, no de reflexión o de prescripción moral” (p. 9). Permite según plantea el autor medir lo nuevo y singular que pudo tener en la época el trabajo de reflexión filosófica o médica sobre los placeres y la conducta sexual.

De especial interés para esta investigación son las precisiones a propósito de los tipos de sueños y el alma; según Foucault (2010) refiriendo a Artemidoro: “...era una tradición admitir que a las almas puras los dioses les hablaban en forma directa” (p. 20).

Luego evoca a Platón en La República:

Después de haber aquietado esas dos partes del alma [la del apetito y la de la cólera] y estimulado la tercera donde reside la sabiduría, se abandona finalmente el reposo; es en estas condiciones, bien lo sabes, cuando el alma alcanza mejor la verdad (p. 20).

Para Artemidoro, el ensueño tiene un valor de acontecimiento, donde el campo del significado está escondido en una distribución binaria bueno – malo, fasto – nefasto, dichoso – desdichado. Un ensueño es capaz de llevar a un pronóstico favorable si el acto que se presenta es bueno, para hacer esta valoración se sirve de unos criterios; reconoce que no se trata de un principio universal y que posee algunas excepciones, según Foucault (2010):

Hay pues alrededor de los signos y de los significados positivos o negativos, todo un margen de variaciones posibles. Sin embargo, no se trata de una incertidumbre que no puede superarse, sino de un dominio complejo que exige que se tengan en cuenta todos los aspectos tanto de la imagen soñada como de la situación del soñador (p. 23).

Se puede decir, que alrededor de lo que produce incertidumbre se genera todo un mecanismo de interpretación que bajo ciertas pautas es capaz de generar una explicación de carácter revelador más que comprensivo... Refiere Foucault (2010):

Las dos grandes reglas de la onirocrítica – a saber, que el sueño ‘dice el ser’ y que lo hace en forma de analogía – juegan aquí de la manea siguiente: el sueño dice el acontecimiento, la fortuna o el infortunio, la prosperidad o la desgracia que van a caracterizar en lo real el modo de ser del sujeto, a través de una relación de analogía con el modo de ser - bueno o malo, favorable o desfavorable – del sujeto como actor en el escenario del sueño. En este texto no hay que buscar un código de lo que hay que hacer o no, sino el revelador de una ética del sujeto que existía todavía de manera oriente en la época... (p. 36).

Se trata de un libro de un hombre que habla a los otros hombres para dirigir su vida en tanto hombres y así gobernar su propia existencia; a diferencia por ejemplo de, el Alcibíades donde la relación no era entre iguales; aun así, el propósito en última instancia parece el mismo, y tiene que ver con el gobierno de sí; destacando el carácter de utilidad de la interpretación de los sueños y no solo como un asunto de mera curiosidad personal. (Foucault, 2010).

En este sentido, entra en la cultura familiar, en la vida cotidiana, donde el cómo conducirse estará determinado por los signos que pueden prefigurarlo: “Es por ende el tejido de esa vida familiar, económica y social lo que el se esfuerza por descubrir en las imágenes del sueño” (p. 35).

A modo de conclusión, el aporte más relevante a propósito del comentario de esta obra tiene que ver con el sentido, el carácter de utilidad y el estatuto de la interpretación en

ese entonces; Artemidoro no procura formular una ética, sino que utiliza una manera que le es contemporánea, de percibir y juzgar los placeres de sexuales.

Los dos primeros siglos de la era cristiana se caracterizan según Foucault (2010) por:

Desconfianza frente a los placeres, insistencia en los efectos de abuso para el cuerpo y para el alma, valorización del matrimonio y de las obligaciones conyugales, desafectos respecto de las significaciones espirituales prestadas al amor de los muchachos: hay en el pensamiento de los filósofos y de los médicos (...) toda una severidad de la que dan testimonio los textos de Sorano y de Rufo de Efeso, de Musonio y de Seneca, de Plutarco, de Epícteto y de Marco Aurelio. (p. 45).

Los temas de austeridad sexual en una sociedad que era descrita como inmoral y de costumbres disolutas, insisten en la cuestión de los placeres, específicamente en la inquietud ante esos placeres, la relación que puede tenerse, y el uso que debe hacerse. Se relaciona este énfasis con ciertos esfuerzos de moralización que fueron llevados delante de un modo más o menos autoritario por el poder político, particularmente explícito y apoyado bajo el principado de Augusto (Foucault, 2010).

La moral cristiana implica la renuncia de uno mismo, a través de la abnegación y la moral de sacrificio, a este respecto dice en el prólogo Álvarez – Uría en Foucault (2002) que:

Cuando se coloca el centro de gravedad de la vida, no en la vida, sino en el ‘más allá’ – en la nada -, se le ha quitado a la vida como tal el centro de gravedad. La gran mentira de la inmortalidad personal destruye toda razón, toda naturaleza existente en el instinto – a partir de ahora todo lo que en los instintos es beneficioso, favorecedor de la vida, garantizador del futuro, suscita

desconfianza-. Vivir de tal modo que ya no tenga sentido vivir, eso es lo que ahora se convierte en el ‘sentido’ de la vida...” (p. 15).

Quizá esta idea sea una de las más importantes a desarrollar, ya que si bien es cierto que en la actualidad la moral se ha flexibilizado en algún sentido, siguen prevaleciendo religiones en el orden moral y la ciencia moderna con su poder, como referentes de la cultura que insisten con su saber en dominar lo ingobernable; referentes que si bien es cierto, funcionando por la vía de las identificaciones otorgan un lugar a los individuos; por otro lado en aquellos individuos que quedan por fuera o simplemente fallan en el apego a las mismas, procuran serias consecuencias en la subjetividad de la época, donde al parecer persiste el control y la dominación sobre la vida.

A este respecto, Álvarez – Uría en Foucault (2002) plantea que la preocupación por uno mismo está en la actualidad un tanto en la sombra, una moral un tanto estricta surgida del principio ocúpate de ti mismo, se ha servido de reglas tomadas de otros sistemas de pensamiento como lo son la moral cristiana y la moral moderna no cristiana, aunque en un clima distinto:

...el cristianismo ha integrado el rigor moral de la preocupación por uno mismo en una moral del no egoísmo, pero, por otra, la razón más profunda de este abandono se encuentra en la historia misma de la verdad. El cartesianismo ha puesto una vez más el acento en el conocimiento de uno mismo convirtiéndolo en una vía fundamental de acceso a la verdad (p. 38).

Retomando el desarrollo teórico de este apartado, esa voluntad de rigor de los moralistas adoptó apenas la forma de una demanda de intervención por el poder público, ya que sería inútil buscar en los filósofos el proyecto de una legislación constrictiva y

general de los comportamientos sexuales ya que solo incitan a aquellas personas que quieran llevar una vida diferente no alcanzando una manera uniforme. Lo que si se encuentra en los textos de los primeros siglos, más que nuevas prohibiciones sobre los actos, es la insistencia en la atención que conviene concederse a uno mismo:

...es la modalidad, la amplitud, la permanencia, la exactitud de la vigilancia lo que se pide; es la inquietud a propósito de todas las perturbaciones del cuerpo y del alma lo que hay que evitar por medio de un régimen austero; es la importancia que tiene respetarse a sí mismo no simplemente en el estatuto propio sino en el propio ser razonable, soportando la privación de los placeres o limitando su uso al matrimonio o a la procreación (...) esa promoción de la austeridad sexual en la reflexión moral toma (...) una intensificación de la relación con uno mismo por lo cual uno se constituye como sujeto de sus actos (p. 47).

Se puede apreciar como el tema de los impulsos sexuales lleva a plantear en la época una acción del poder público que promueva la austeridad y circunscriba ciertas medidas legislativas que regularan volviendo al rigor de las costumbres antiguas. Del lado de la reflexión moral se encuentra un esfuerzo igual de regulación por la vuelta de la atención a sí mismo en forma de vigilancia como vía para asumir una posición de respeto de sí mismo, soportando la privación de los placeres.

Foucault (2010) trae a colación el crecimiento en el mundo helenístico y romano de un individualismo, que dio cabida cada vez más a los aspectos privados de la existencia, a los valores de la conducta personal y al interés que se dedica a uno mismo:

No sería por tanto el refuerzo de una autoridad pública lo que daría cuenta del nacimiento de esa moral rigurosa, sino más bien el debilitamiento del marco político y social en el que se desarrollaba en el pasado la vida de los individuos: al encontrarse menos fuertemente insertos en las ciudades, más aislados unos de otros y más dependientes de sí mismos, habrían buscado en la filosofía reglas de conducta más personales (p. 47).

Es importante precisar tres cosas relativas a la actitud individualista, en primer lugar es caracterizada por el valor absoluto que se atribuye al individuo en su singularidad y por el grado de independencia que se le concede respecto del grupo al que pertenece o de las instituciones que depende; en segundo lugar tiene que ver con la valorización de la vida privada, en tanto la importancia reconocida a las relaciones familiares; y en tercer lugar remite a la intensidad de las relaciones con uno mismo, esto es, de las maneras que se ve uno llamado a tomarse a sí mismo como objeto de conocimiento y campo de acción, con la finalidad de transformarse, corregirse, purificarse y así construir la propia salvación. Estas actitudes pueden estar ligadas entre sí, pero los lazos no son ni constantes ni necesarios (Foucault, 2010).

Para ilustrar estas diferencias de énfasis a nivel de sociedades, Foucault (2010) cita el caso de las aristocracias militares, donde el individuo está llamado a afirmarse en su valor propio, a través de acciones que lo singularizan permitiéndole sobresalir, sin que tenga que conceder gran importancia a la vida privada o a las relaciones consigo mismo. Otro caso es el de las clases burguesas en los países occidentales en el siglo XIX, donde la vida privada es ampliamente valorada constituyendo el centro de referencia de las conductas, en consecuencia el individualismo en este caso es débil y las relaciones de uno consigo mismo apenas se desarrollan. Otro caso refiere al movimiento ascético cristiano,

donde la relación con uno mismo es intensificada, sin que los valores del individualismo o de la vida privada, se encuentren reforzados; de hecho, por el contrario había una descalificación de los valores de la vida privada, que cuando adopto la forma del cenobitismo, puso en evidencia un rechazo de cualquier forma de individualismo en la práctica de la anacoresis.

Por último, cita el caso de la época imperial, donde las exigencias de la austeridad sexual no parecen haber sido la manifestación de un individualismo creciente. Se caracteriza por un fenómeno de alcance histórico bastante duradero, que conoció en esta época su apogeo, y fue el desarrollo de lo que se podría llamar un ‘cultivo de sí’ en el que las relaciones de uno consigo mismo se intensificaron y valorizaron. Caracterizado por el arte de la existencia remite al dominio del principio de que hay que cuidar de uno mismo, el cual funda su necesidad, gobierna su desarrollo y organiza su práctica.

Foucault (2010) cita a Jenofonte para señalar como éste considera que su existencia no está acabada, más allá de sus conquistas, debido a que le falta lo más precioso, que es ocuparse de sí mismo:

No podemos reprochar a los dioses no haber realizado todos nuestros deseos – dice pensando en sus victorias pasadas -, pero si, por el hecho de haber realizado grandes cosas, no puede uno ya ocuparse de sí mismo ni regocijarse con un amigo, entonces a esta dicha le digo adiós de buena gana (p. 50).

Se plantea cierta dificultad en conciliar los logros personales, en este caso producto de las luchas, con el ocuparse de sí; si se trata de un arte de la existencia, parece que como tal para poderlo realizar... ¿es preciso renunciar a otras cosas, o haber pasado por otras etapas?; no se concibe como parte del proceso natural de la vida. En relación a este punto



Foucault (2010) retoma la idea presente en el Alcibíades donde Sócrates le advierte que debe ocuparse de sí joven, ya que a los cincuenta años sería demasiado tarde.

El cuidado de sí es una conminación que se vuelve a encontrar como se ha dicho anteriormente, en muchas doctrinas filosóficas; refiere Foucault (2010) varios autores y su influencia; es el caso de los platónicos, donde por ejemplo Albino quiere que se aborde el estudio de la filosofía por la lectura del Alcibíades para así replegarse y volverse hacia uno mismo para saber qué hacer en tanto objeto de los propios cuidados. Esta también la figura de Apuleyo, quien en un momento de su vida expresa su asombro ante la negligencia de sus contemporáneos respecto de sí mismos, afirma que si bien todos los hombres tienen el deseo de llevar la mejor vida, asumiendo el alma como órgano de vida y sin embargo no la cultivan, dando a entender en esta referencia que es más fácil el cultivo de las partes del cuerpo que sean de preferencia o que sirvan a algún fin específico.

En relación a los epicúreos, plantea Foucault (2010) la Carta a Meneco proponía que el principio de la filosofía debía ser el ejercicio permanente del cuidado de uno mismo; donde los jóvenes no deben tardar en filosofar y siendo viejo no se debe cansar de la filosofía, ya que no es para nadie ni demasiado pronto ni demasiado tarde para asegurar la salud del alma. Por otro lado, cita a Séneca en una de sus cartas para explicitar el énfasis del cuidado de sí como medio para construir la trama de la felicidad, donde el estado perfecto es cuando el alma no tiene agitación y el cuerpo no tiene sufrimiento; asume de hecho una posición en algún sentido extrema, en tanto considera que el hombre debe renunciar a las otras ocupaciones para quedar vacante para sí mismo, sin escatimar esfuerzos para hacerse a sí mismo, transformarse a sí mismo y reconciliarse con uno mismo. Un aforismo que cita Seneca versa sobre aprender a vivir toda la propia vida,

invitando a transformar la existencia en una especie de ejercicio permanente donde es conveniente empezar pronto y no relajarse nunca.

Otra referencia es la de Epícteto, quien según Foucault (2010) realiza la más alta elaboración filosófica del tema del cuidado de sí. Según su punto de vista, el ser humano es concebido como aquel al que se le ha confiado el cuidado de sí, es la diferencia fundamental con otros seres vivos; los animales por su parte encuentran perfectamente listo lo que necesitan para vivir. El cuidado de sí para este autor es: "...un privilegio – deber, un don – obligación que nos asegura la libertad obligándonos a tomarnos a nosotros mismos como objeto de toda nuestra aplicación" (p. 55).

Un problema presente en casi todas las doctrinas filosóficas que hablaban del cuidado de sí remite al problema del tiempo requerido. En este sentido, plantea Foucault (2010):

Hay que comprender que esa aplicación a uno mismo no requiere simplemente una actitud general, una atención difusa. El término *epimeleia* no designa meramente una preocupación, sino todo un conjunto de ocupaciones; es de *epimeleia* de lo que se habla para designar las actividades del amo de la casa, las tareas del príncipe que vela por sus súbditos, los ciudadanos que deben dedicarse a un enfermo o a un herido y los deberes que se consagran a los dioses o a los muertos. Respecto de uno mismo, igualmente, la *epimeleia* implica un trabajo (p. 58).

Para esto se necesita tiempo, el problema radica en dónde fijar sea en la jornada o en la vida, la parte del tiempo que conviene dedicarle. Surgen muchas fórmulas como opciones diversas, así, se puede por la noche o por la mañana, se pueden reservar momentos al recogimiento, al examen de lo que uno tiene que hacer, al reflexionar sobre la

jornada transcurrida, de vez en cuando se pueden interrumpir las actividades ordinarias y hacer retiros, entre otras tantas. Musonio, recomendaba retiros ya que permiten:

...estar a solas con uno mismo, recoger el propio pasado, colocar ante la vista el conjunto de la vida transcurrida, familiarizarse por la lectura con los preceptos y los ejemplos de los que deseamos inspirarnos y volver a encontrar, gracias a una vida despojada, los principios esenciales de una conducta racional (p. 59).

Una lectura apunta a tomar el despojo y su carácter necesario para encontrar el deseo, la inspiración y los principios esenciales de una conducta racional como ideal. Se ve como el énfasis está justamente en la racionalidad del hacer para despojarse de un malestar; posición que muestra quizá cierta ingenuidad como si el solo gesto de retirada de eso que molesta fuese suficiente. Parece que se trata más bien de ritualizar el tiempo en un hacer que tenga un fin para sí mismo; donde hacer y finalidad irían de la mano, pero no necesariamente supeditadas al ser, a lo esencial.

Precisa Foucault (2010):

Ese tiempo no está vacío: está poblado de ejercicios, de tareas prácticas, de actividades diversas. Ocuparse de uno mismo no es una sinecura. Están los cuidados del cuerpo, los regímenes de salud, los ejercicios físicos sin exceso, la satisfacción tan mensurada como sea posible, de las necesidades, las meditaciones, las lecturas, las notas que se toman de libros o de las conversaciones escuchadas, y que se releen más tarde, la rememoración de las verdades que se saben ya pero de las que hay que apropiarse aún más (p. 59)

Alrededor del cuidado de sí se ha desarrollado toda una actividad de palabra y de escritura en la que se enlazan el trabajo de uno sobre sí mismo y la comunicación con el

prójimo, constituyéndose no en un ejercicio de soledad, sino en una verdadera practica social, en unos casos bajo la forma de estructuras más o menos institucionalizadas, bajo la forma también de ejercicios comunes, bajo la forma de diferentes funciones a saber, profesor, guía, consejero y confidente personal, papeles intercambiables entre sí, entre otras formas (Foucault, 2010).

Un aspecto a tener en cuenta relativo al cuidado de sí, evoca su relación con el pensamiento y la práctica de la medicina, Foucault (2010) citando a Plutarco dice que la filosofía y la medicina tratan de un solo y mismo campo, donde el elemento central es el ‘pathos’ y se aplica tanto:

...a la pasión como a la enfermedad física, a la perturbación del cuerpo como al movimiento involuntario del alma, y en ambos casos se refiere a un estado de pasividad, en el que el cuerpo toma forma de una afección que perturba el equilibrio de sus humores o de sus cualidades y el alma la de un movimiento capaz de arrastrarla a su pesar (p. 63).

El pathos atribuible al cuerpo y al alma, pone en evidencia desde estos planteamientos como el estado de pasividad enferma afectando la movilidad del alma. Resulta de especial interés a la luz de la época actual pensar en el estatuto de la pasividad y el movimiento justamente como criterios que inciden y determinan la productividad. ¿Sería entonces este cuidado del alma asociado con un estado de salud, un posible antecedente de la sustitución a nivel social de salud por productividad?

El mejoramiento, el perfeccionamiento del alma que se pretende en la filosofía, se va tiñendo de colores médicos; Foucault (2010) comenta la asunción que hace Epícteto de considerar la escuela no solo como un simple lugar de formación, sino como un

dispensario del alma, donde no debe uno al salir haber gozado, sino haber sufrido. Estos aspectos pueden tener cierta similitud con el dispositivo analítico, quizá la diferencia tendrá que ver con la consideración de goce en psicoanálisis. El aumento de la preocupación médica en el cuidado de sí:

...parece sin duda haberse traducido en una forma, a la vez particular e intensa, de atención al cuerpo muy diferente de lo que pudo haber sido la valorización del vigor físico en una época en la que la gimnasia, el entrenamiento deportivo y militar eran parte integral de la formación de un hombre libre (p. 65).

Se desprende de aquí un cambio de sentido a propósito de la intencionalidad del ejercicio físico enfocado más a la atención del cuerpo, que a la valorización de la formación de un hombre libre. Es una hipótesis de esta investigación, que es a partir de su acepción de atención al cuerpo que se toma el entrenamiento físico hoy en día.

El cuidado de sí da lugar a una relación de dominio donde según Foucault (2010):

Esa relación con uno mismo constituye el término de la conversión y el objetivo final de todas las prácticas de uno mismo pertenece también a una ética de dominio (...) Pero a través de esta forma más bien política y jurídica, la relación con uno mismo se define también como una relación concreta, que permite gozar de uno mismo como una cosa que está, a la vez, en posesión de uno y ante sus ojos. (pp. 76, 77).

Corresponde esta relación a un estatuto de lugar en el ser, atribuida como la única parte de la vida que es sagrada; se trata de una ética de dominio de sí, que escapa una vez establecida la relación, a cualquier tentación, provocación... entonces ¿Se reconoce como

un control a establecer?, ¿Es el dominio y control una de las soluciones de la época relativa al saber dominante, a lo desregulado del ser?

Se trata no solo de una fuerza domeñada lista para ser ejercida sobre un poder, sino también de un placer que toma uno en sí mismo, donde: “Aquel que ha llegado a tener finalmente acceso a sí mismo es para sí mismo un objeto de placer. No solo se contenta con lo que es y acepta limitarse a eso, sino que se complace en sí mismo” (Foucault, 2010, p. 77).

Es en el contexto del cuidado de sí desarrollado en los dos primeros siglos de nuestra era donde según Foucault (2010) hay que buscar las reflexiones sobre la moral de los placeres para así comprender las transformaciones que pudieron afectar esa moral.

A la luz de la época actual resulta de interés pensar en cómo se puede definir la moral de los placeres; para Foucault (2010):

El placer sexual como sustancia ética sigue siendo del orden de la fuerza – de la fuerza contra la que hay que luchar y a la que el sujeto debe dominar -, pero en este juego de la violencia, del exceso, de la rebeldía y del combate, se pone cada vez más el acento en la debilidad del individuo, en la fragilidad, en la necesidad en que se encuentra de huir, de escapar, de protegerse y de mantenerse al abrigo. La moral sexual exige, aun y siempre, que el individuo se someta a cierto arte de vivir que define los criterios estéticos y éticos de la existencia, aun cuando ese arte se refiera cada vez más a principios universales de la naturaleza o de la razón a los que todos deben plegarse de la misma manera, cualquiera sea su estatuto (p. 79).

¿Qué es lo que se ha debilitado y fragilizado hoy en día?, ¿Cuál sería la moral sexual de nuestra época?, ¿Cuál sería el arte de vivir de nuestra época?, ¿Cuáles son los

criterios estéticos y éticos de la existencia hoy en día?, ¿Cuáles serían esos principios universales de la naturaleza o de la razón?, ¿Se pudiera pensar en la razón en tanto racionalidad de una época la idea de bienestar y salud?

A modo de síntesis Foucault (2010) plantea la siguiente reflexión sobre la finalidad de la soberanía del individuo sobre sí mismo:

...esta soberanía se amplía en una experiencia en la que la relación con uno mismo adquiere tanto la forma de un dominio como la de un goce sin deseo y sin turbación. Estamos lejos todavía de una experiencia de los placeres sexuales en la que éstos se asocien con el mal, en la que el comportamiento se someta a una ley universal y en la que el desciframiento del deseo sea una condición indispensable para acceder a una existencia purificada. Sin embargo, puede verse ya cómo la cuestión del mal comienza a penetrar el tema antiguo de la fuerza, cómo la cuestión de la ley comienza a influir en el tema del arte y la *techne*, cómo la cuestión de la verdad y el principio del conocimiento de uno mismo se desarrollan en las prácticas de ascesis (p. 80).

Hasta aquí el énfasis en relación a las tradiciones y cultura sobre el cuidado de sí y las influencias relevantes para este trabajo de reflexión desde la filosofía; resulta pertinente hacer un comentario sobre la medicina de la época, ya que como se dijo en párrafos anteriores, los problemas del alma y los del cuerpo debían cada vez más ser abordados en esos dispensarios del alma. Según Foucault (2010) había ya entonces un gusto intenso y extendido por las cuestiones médicas, la medicina: "...era reconocida también como una alta forma de cultura, vecina de la retórica y de la filosofía" (p. 111).

Plantea que para la época el concepto de medicina iba más allá de la técnica de intervención, que se circunscribe a la enfermedad, los remedios y las operaciones; bajo la forma de un corpus de saber y de reglas, debía definir:

...una manera de vivir, un modo de relación meditada con uno mismo, con el propio cuerpo, con los alimentos, con la vigilia y el sueño, con las diferentes actividades y con el medio ambiente. Debía proponer bajo la forma de régimen, una estructura voluntaria y racional de conducta (p. 112).

Esto traía un problema relativo al grado y la forma de dependencia que esta vida médicamente articulada, debía tener respecto de la autoridad de los médicos, ya que: “La manera en que estos se apoderaban a veces de la existencia de sus pacientes para regirla en sus menores detalles era objeto de críticas, por la misma razón que la dirección de las almas ejercidas por los filósofos” (p. 112).

Un modo de evitar la consulta demasiado frecuente, ya que no era posible ni deseable, fue promover el consejo de que cada quien se equiparase con un saber médico del cual valerse permanentemente (Foucault, 2010).

Se puede decir que hay ciertos puntos en común entre la manera de ejercer un dominio por parte de la medicina y por parte de la filosofía; se plantea el “régimen como prescripción” y la “dependencia como consecuencia” de la atención y pudiera decirse, control del detalle de la existencia, donde entonces para evitar las consecuencias, se propone que la gente adquiriera los conocimientos suficientes para poder ser en cualquier circunstancia y durante toda su vida, su propio consejero de salud. Esto resulta anecdótico a la luz de la época actual, donde quizá se pueda tomar como antecedente a esta



circunstancia, el hecho de este empoderamiento de saber de todo un poco, puesto en escena a nivel de información.

Uno de los principios esenciales de la práctica de uno mismo según plantea Foucault (2010) es estar armado de un discurso auxiliador, que se debe tener siempre a mano, sobre el cual se repite y medita regularmente; así:

El logos médico es de estos que dictan a cada instante el buen modo de vida. Una existencia razonable no puede desenvolverse sin una práctica de salud – *hygieine pragmateia o techne* – que constituya en cierto modo la armazón permanente de la vida cotidiana, que permita a cada instante saber qué hacer y cómo. Implica una percepción en cierto modo médica del mundo, o por lo menos del espacio y de las circunstancias en que se vive... (p. 113).

En términos de Heidegger, se pudiera hablar que en ese entonces la época de la imagen del mundo estaba orientada por esta percepción médica del mundo, donde la filosofía desde el cuidado de sí formaba parte determinante. Si bien es cierto se trataba de una medicina que iba muy de la mano de la filosofía, quizá hoy se puede decir que la medicina va de la mano de la ciencia moderna.

El régimen médico propone una subordinación del deseo del alma a las necesidades del cuerpo tan estricta como sea posible, según Foucault (2010) se trata de:

...una ética del deseo que siga el modelo de una física de la excreciones y la tendencia hacia un punto ideal en el que el alma, purificada de todas sus representaciones vanas, no dirige ya la atención sino a la economía austera de las evacuaciones orgánicas (p. 153).

Se retoma la idea de ética del deseo del alma como supeditada a seguir el modelo de una física con tendencia hacia un punto de estado ideal...Antecedente claro de la asunción de poder sobre el cuerpo que hoy en día se asume como totalitaria bajo el enunciado “querer es poder”; el estatuto de deseo desde este enfoque concierne a un estado ideal que en consecuencia se convierte en un imperativo.

Esta idea de dominio supone que, una vida incapaz de ejercer sobre sí el dominio necesario, se ve en consecuencia arrastrada a la “persecución indefinida de los placeres raros y rebuscados y de ‘relaciones vergonzosas’ (Foucault, 2010, p. 186).

Es como si algo vital de carácter desenfrenado debe ser dominado. Se puede leer entre líneas el carácter de mancha en sí mismo del placer sexual, donde sólo a través de la forma del matrimonio como legítima, con la eventual procreación, puede ser concebido como aceptable.

Desde estos lineamientos, según Foucault (2010):

...la historia del mundo no debe interpretarse como un olvido apresurado de las leyes de la naturaleza ni como una zambullida en los ‘abismos del placer’, sino más bien como una flexibilización progresiva de las necesidades primeras: el hombre en sus orígenes, acuciado por la carencia, encontró en las técnicas y los saberes (*technai* y *epistemai*) la posibilidad de escapar de esas urgencias y responder mejor aprendiendo a tejer vestidos y a construir casas (p. 236)

Llegados a este punto, se pudiera pensar que justo en esas necesidades primeras del hombre en la historia, la técnica y el saber constituyen en sí mismas vías de tratamiento para un malestar social desde la carencia; esto es, porque había carencia es preciso recurrir

al recurso del saber y la técnica para así aprender a hacer. Un aprender a hacer cosas que le permitieran protegerse en lo más básico y resguardarse de la naturaleza.

Sobre la pertinencia de la reflexión de este desarrollo concluye Foucault (2010): “Así, en el refinamiento del vivir y del cuidado de uno mismo se delinean algunos preceptos bastante cercanos a aquellos que se formularan en las morales ulteriores.” (p. 260). A continuación se dará paso a la consideración de las principales tendencias de salud bienestar estableciendo criterios de continuidad – discontinuidad, y si es posible pensarlas dentro del repertorio de las prácticas de sí, en el marco del cuidado de sí hoy en día.

En este mismo orden de ideas, según Álvarez – Uría, en Foucault (2002): “La genealogía<sup>35</sup> está aquí al servicio de la apertura de todo un abanico inédito de prácticas de libertad que permitan fundar una nueva ética alejada de todas las servidumbres de la moral cristiana” (p. 16).

El mismo autor plantea en relación a los cambios sobre el estatuto de verdad en la época actual que:

A partir del momento en el que el ser deja de ser cuestionado en virtud de la necesidad de tener acceso a la verdad, se entra en otra etapa de la historia de las relaciones existentes entre subjetividad y verdad. En la época moderna la verdad ya no puede salvar al sujeto. El saber se acumula en un proceso social objetivo. El sujeto actúa sobre la verdad, pero la verdad ha dejado de actuar sobre el sujeto.

---

<sup>35</sup> **Genealogía (filosofía)**

En la filosofía, la **genealogía** es una técnica histórica en la que se cuestiona el surgimiento comúnmente entendido de diversas creencias filosóficas y sociales mostrando historias alternativas y subversivas de su desarrollo. La genealogía no se pregunta por el origen de las ideas, de los valores o de las identidades sociales, sino que muestra cómo éstas emergen como producto de relaciones de fuerza. Ha sido desarrollada como una continuación de las obras de Friedrich Nietzsche.

Recuperado de: [https://es.wikipedia.org/wiki/Genealog%C3%ADa\\_\(filosof%C3%ADa\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Genealog%C3%ADa_(filosof%C3%ADa))

El vínculo entre el acceso a la verdad – convertido en desarrollo autónomo del conocimiento – y la exigencia de una transformación del sujeto y del ser del sujeto por el propio sujeto se ha visto definitivamente roto. No se trata de un conflicto entre la espiritualidad y la ciencia, sino entre la espiritualidad y la fe/teología. Incluso en Spinoza, Kant, Hegel, Schopenhauer y Nietzsche encontramos todavía rastros de la estructura de esta espiritualidad atravesada por la cuestión de ¿cómo tiene que transformarse el sujeto para abrirse a un camino hacia la verdad? (tal es el sentido de la Fenomenología del espíritu de Hegel). Se pueden encontrar también en el marxismo y en el psicoanálisis las cuestiones fundamentales de la *epimeleia* (pp. 41, 42).

Desde una concepción histórica, plantea que en la *epimeleia* se pueden distinguir tres fases, el momento socrático – platónico, que constituye su aparición en la filosofía; la edad de oro de la cultura del sí mismo que abarca los siglos I y II; y tercero, el paso de la ascesis filosófica pagana al ascetismo cristiano, correspondiente a los siglos IV y V. La preocupación por uno mismo se sitúa entre el privilegio y la acción política, es el punto de cruce donde surge la categoría de *epimeleia*.

Se propone con un sentido didáctico y para fines de esta investigación, una cuarta fase de la *epimeleia* desde la crisis referida entre espiritualidad y fe/teología, surgida quizá ¿a partir del siglo XVII? Se trataría de una interpretación de los fenómenos culturales relativos a este tema y su estatuto en la sociedad.

Otro aspecto a resaltar que ubica un cambio en cuanto a la concepción primera del cuidado de sí, según Foucault (2002) tiene que ver con la disociación entre el cuidado de uno mismo y el cuidado de los otros que se da en los dos primeros siglos de nuestra época; y es quizá uno de los fenómenos más importantes que ha tenido en la historia de las prácticas de sí y quizá en la historia de la cultura antigua; afirma:

El sí mismo por el que uno se preocupa ha dejado de ser un elemento entre otros, ha dejado de ser un enlace, una bisagra, un elemento de transición tendente a otra cosa que sería la Ciudad o los otros. El sí mismo se convierte en el objetivo definitivo y único de la preocupación por el uno mismo (...) Es una actividad que únicamente está centrada en uno mismo, es una actividad que no encuentra su realización o su satisfacción – en el sentido fuerte del término – más que en uno mismo, es decir, en la propia actividad que uno ejerce sobre sí. Uno se preocupa de sí para sí mismo, y es en esta preocupación por uno mismo en donde este cuidado encuentra su propia recompensa (p. 63).

Se puede extraer de estas líneas, la absolutización del uno mismo como objeto de preocupación, así como una autofinalidad de uno para sí en la práctica del cuidado de sí. Para Foucault (2002) la autofinalidad tiene importantes consecuencias en los modos de vida, se produce un verdadero desarrollo de la cultura de uno mismo, se trata de valores universales pero solo accesibles para algunos, donde el precio tiene que ver con sacrificar la propia vida siguiendo determinadas reglas de comportamiento a través de técnicas, y donde conforme a un ámbito de saber se regulan y transforman los comportamientos. Esto queda reflejado en la siguiente cita: “Es en esta cultura del yo en la que hay que inscribir la historia de la subjetividad, la historia de la relación entre sujeto y verdad” (p. 65).

Es a partir de Platón en el Alcibíades que se plantea la cuestión de lo que hay que hacer para acceder a la verdad; según Foucault (2002):

Se parte de un principio fundamental según el cual el sujeto, tal y como viene dado, sería incapaz de acceder a la verdad. Es incapaz de acceder a la verdad salvo si efectúa sobre sí mismo un cierto número de operaciones, de transformaciones y de modificaciones, que lo harán susceptible de acceder a la verdad. Y es en este punto en donde el cristianismo encuentra su espacio de

anclaje. Surgió así un momento preciso en el que el sujeto como tal se convirtió en un ser capaz de acceder a la verdad. Es evidente que el modelo de la práctica científica ha jugado en esto un papel considerable. Basta con abrir los ojos, con razonar rectamente y mantener la línea de la evidencia sin abandonarla nunca, para ser capaz de acceder a la verdad. Y por lo tanto el sujeto no debe transformarse a sí mismo, sino que le basta con ser lo que es para tener en el conocimiento un acceso a la verdad que le está abierto por su propia estructura de sujeto (p. 68).

Es curioso que se asuma como un principio fundamental esa incapacidad del sujeto para acceder a la verdad como algo se pudiera pensar constitutivo y de carácter inherente al ser humano, donde sí y solo si, el modo de acceder a esa verdad es a través de un proceso de transformación. El cambio histórico concerniente al viraje del modo de transformación al conocimiento como vía de acceso a la verdad, se da a partir del pensamiento cartesiano, donde prevalece la evidencia y la razón.

Una precisión acerca de la transformación en las fases históricas de la *epimeleia*, citadas anteriormente ayudará a profundizar en este proceso de cambio, según Foucault (2002):

Encontramos en Platón el concepto de *epistrofe*, un concepto en el que se pueden distinguir los cuatro elementos siguientes: alejarse de... (las apariencias); volver sobre si (comprobar la propia ignorancia); realizar actos de reminiscencia; retornar a la patria ontológica (la de las esencias, de la verdad y del ser). Conocerse es conocer lo verdadero, es liberarse en el acto de reminiscencia<sup>36</sup> en tanto que forma fundamental del conocimiento al que estos

---

<sup>36</sup> Teoría de la reminiscencia

Es una teoría del conocimiento según la cual conocer es recordar.

elementos nutren. En el siglo primero y segundo de nuestra era los estoicos transformaron la *epistrophe* en conversión (...) se trata sobre todo de liberarse de aquello de lo que dependemos, de aquello que no controlamos, más que de librarse del cuerpo en tanto que centro fijo de una relación cerrada y completa de uno para consigo mismo. El papel del conocimiento no es tan decisivo y fundamental. La práctica, la ascesis y el ejercicio se convierten en algo más importante. En los siglos tercero y cuarto la noción de conversión va a ser tomada por los cristianos y va a sufrir una nueva transformación. La conversión cristiana (metanoia) implica los tres aspectos siguientes: 1. Una mutación rápida en tanto que suceso único (la conmoción en tanto que ruptura). 2. El paso de un estado de ser a otro (paso de la muerte a la vida como transfiguración). 3. La renuncia de uno mismo (pp. 69, 70).

A propósito del lugar del cuerpo en estas concepciones, se puede asociar que en primera instancia desde los planteamientos de Platón, había que librarse del cuerpo en tanto que centro fijo de una relación cerrada consigo mismo; se pudiera hablar de un gobierno de sí del cuerpo a través del alma y del acceso a la misma vía transformación. En un segundo momento, se puede pensar incluso en una revalorización del cuerpo en tanto que la vía de transformación implicaba la práctica, la ascesis y el ejercicio. El tercer momento, pareciera retomar el estatuto del alma sobre el cuerpo, donde la ruptura según Foucault (2002) se efectúa por, para y en torno del yo. Se trata de un movimiento que se dirige al yo, que no deja de vigilarlo, que lo fija como un objetivo; aunque se habla de

---

Aunque tiene antecedentes, la teoría se asocia principalmente a Platón. Para éste, adquirir conocimiento consiste en recordar lo que el alma sabía cuándo habitaba en el mundo inteligible de las ideas antes de caer al mundo sensible y quedar encerrada en el cuerpo. Así, la teoría de la reminiscencia está ligada a la diferencia platónica entre el cuerpo y el alma. El recuerdo se logra principalmente mediante el diálogo filosófico. Probablemente Platón no defendía este punto de vista respecto a la adquisición de conocimientos particulares, sino de los dotados de universalidad y necesidad, tales como las matemáticas, que no pueden explicarse a partir de la experiencia empírica o perceptiva.

Recuperado de: [https://es.wikipedia.org/wiki/Teor%C3%ADa\\_de\\_la\\_reminiscencia](https://es.wikipedia.org/wiki/Teor%C3%ADa_de_la_reminiscencia)

ruptura, lo que el autor plantea es que para entonces esta forma de ruptura y de mutación en el interior del yo es un proceso largo y continuo que denomina auto – subjetivación.

Foucault (2002) da un salto en la historia y refiere a partir de esta secuencia, que es a partir del siglo XIX que la noción de conversión se transformará en algo importante dentro del marco de la revolución, donde la Iglesia es reemplazada por el Partido, que es quien reúne y organiza a los individuos revolucionarios. Cuestión que lleva a Foucault en este punto a retomar el tema fundamental de su curso Hermenéutica del sujeto y es: “¿Cómo se articulan entre si el decir la verdad, el gobierno de uno mismo y el gobierno de los otros?” (p. 70).

Según sus planteamientos, lo que va a introducir en el campo del saber una ruptura es la aparición del carácter *ethopoietico* del saber:

*Ethopoiein* significa acción y efecto del *ethos*<sup>37</sup>, transformar el *ethos*, la manera de ser o el modo de existencia de un individuo. *Ethopoios* significa aquello que posee la cualidad de transformar el modo de ser de un individuo, de transformar su *ethos*...” (p. 71).

Así, desde el momento que el conocimiento presenta una forma y funciona siendo capaz de producir *ethos*, resulta útil, a este respecto el mismo autor precisa:

---

<sup>37</sup> **ethos.**

Del gr. ἦθος *êthos* 'costumbre', 'carácter'.

1. m. Conjunto de rasgos y modos de comportamiento que conforman el carácter o la identidad de una persona o una comunidad.

Real Academia Española © Todos derechos reservados.

Recuperado de: <http://dle.rae.es/?id=H3xAc5s>



Y el conocimiento del mundo es perfectamente útil, ya que puede fabricar ethos, conocimiento de los otros y de los dioses. Se ve caracterizado así lo que debe ser el conocimiento útil al hombre. Ya ven ustedes, por consiguiente, que esta crítica del saber inútil no nos reenvía en absoluto a la valoración de un saber distinto y de un contenido distinto que sería el conocimiento de nosotros mismos y de nuestro interior, sino que nos reenvía más bien a otro funcionamiento del saber mismo de las cosas exteriores (p. 71).

Se puede apreciar como el estatuto de utilidad del saber para la vida común remite al carácter objetivable del saber de las cosas exteriores. Dónde: “El conocimiento útil, el conocimiento en el que la existencia humana está en cuestión, es un modo de conocimiento relacional a la vez asertivo y prescriptivo, capaz de producir un cambio en el modo de ser del sujeto” (p. 71).

Resulta de especial interés resaltar estos aspectos para fines de precisar los antecedentes de las principales corrientes de salud mental y bienestar hoy en día, y pensar en la posible asunción de los significantes utilidad, conocimiento relacional asertivo y prescriptivo, como lo capaz de producir un cambio en el modo de ser de las personas.

A modo de síntesis de estas ideas, plantea Foucault (2002):

...aquello en lo que debe consistir el saber validado y aceptable tanto para el sabio como para su discípulo, no es un saber centrado en ellos mismos, un saber que haría de uno mismo el objeto propio del conocimiento, sino más bien un saber que tiene por objeto las cosas, el mundo, los dioses y los hombres; sin embargo, es un saber que tiene por efecto y por función modificar el ser del sujeto. Es preciso que esta verdad afecte al sujeto (p. 73).

Se resalta la idea del énfasis antiguamente del ‘uno mismo como objeto de conocimiento’, al paso del ‘saber que tiene como objeto las cosas’, lo exterior; aunque para ambos la finalidad es modificar al sujeto, el acento puesto en cada uno da cuenta de la influencia de la época y la concepción del conocimiento en el trabajo de sí. ¿Se trataría de pensar en diferentes modos/métodos/técnicas de un trabajo de sí, donde lo que cambiaría es el estatuto del objeto del conocimiento?

Sin ánimo de forzar los desarrollos teóricos hasta ahora realizados sobre la *epimeleia*, ni desde un recorrido exhaustivo, a propósito de la hipótesis desarrollada unos párrafos arriba y con fines didácticos, desde la lectura e interés de esta investigación, se plantea una quinta fase relativa al desarrollo de la *epimeleia* que tendría que ver con la inquietud de Foucault de retomar en el siglo XX entre muchos otros, este tema.

Desde los planteamientos de Medina (2009) una visión ontológica del cuidado de sí, implica concebir cómo el cuidado de sí ha sido rescatado por los pensadores de la sospecha - referidos en el capítulo I en el apartado el saber en psicoanálisis – reapareciendo en la discusión y análisis filosófico del siglo pasado. Precisa: “Entendido como tecnología en la construcción del sujeto, es analizado por Foucault y otros, y se convierte en herramienta para la construcción de una hermenéutica del sujeto de la modernidad tardía” (párr. 1).

Cabe preguntarse si estos planteamientos son relativos a la concepción de hermenéutica, retomando así el problema de la interpretación; ya que según la misma autora si bien es cierto que se quiere rescatar el cuidado de sí sobre el cogito cartesiano, es posible vislumbrarlo a través de la actitud voluntaria que según refiere tiñe todas las tecnologías del cuidado de sí. Se pudiera deducir entonces, que ¿lo interpretable es aquello que se refleja en la actitud voluntaria? Como dato anecdótico, ya que no es fin de esta investigación profundizar en el pensamiento de Heidegger, la autora toma su referencia en

cuanto a Cura o Sorge y la introduce como otra visión del cuidado que se eleva al nivel constituyente del ser.

Medina (2009) retoma la introducción de Foucault referente al cuidado de sí como una práctica de libertad, donde el ‘sí’ motivo del cuidado es el sujeto en cuanto ente, en cuanto sujeto en el mundo, y es quien en una aventura del ser y en articulación con la verdad está en juego en todas las prácticas del cuidado de sí a lo largo de la historia; de este modo, en la epimeleia así concebida, la cura es una construcción. Según esta perspectiva, la cura puede ser vista como constitutiva y como constituyente, ya que según Heidegger la cura es la esencia del ser; donde: “La condición existencial de la posibilidad de ‘cuidado de la vida’, y ‘entrega’ debe concebirse como cura en un sentido original, es decir ontológico” (párr. 34).

Más adelante y en este mismo sentido prosigue:

Cuidado de sí que permite constituyendo el ser, que éste a través de la comprensión, del lenguaje y por último del silencio, a través del arte devela la esencia de su existencia. Esencia que no es la de un sujeto enfrentado a un mundo ajeno, sino que es la de un ser-en-el-mundo” (párr. 41).

Sobre la comprensión, citando a Heidegger precisa: “Existiendo se comprende a sí mismo, pero de tal suerte, que este comprender no representa un puro aprender, sino que constituye el ser existencial del ‘poder ser’ fáctico (párr. 42).

Se puede apreciar el carácter constitutivo de la cura en el ser, al menos desde esta perspectiva; donde como seres en el mundo se requiere poder develar a través del arte la esencia de la existencia. Nuevamente se puede apreciar el estatuto del arte como vía de acceso al ser.

Quizá cabe también preguntarse, si realmente lo que está en juego es la concepción de sujeto en cuanto ente en todas las prácticas del cuidado de sí a lo largo de la historia...y qué es lo que sucede con ese retomar de Foucault desde los filósofos de la sospecha...

Hasta aquí la reflexión sobre la cultura del cuidado de sí, su evolución y transformación desde los puntos de interés para esta investigación.

## **2.3 Apuntes sobre el cuidado de sí en torno al conocimiento, la espiritualidad y el psicoanálisis**

**2.3.1 El conocimiento.** A propósito del conocimiento de sí mismo, Foucault (2002) refiere que han habido algunos desplazamientos históricamente, comenta a Séneca para situar la diferencia y la sucesión entre la filosofía que se refiere a los hombres y la que se refiere a los dioses, dice:

Se trata de liberarnos de las tinieblas y conducirnos hasta el lugar del que proviene la luz. Se trata, por lo tanto, de un movimiento real del alma que se eleva así por encima del mundo y que es liberada de las tinieblas de este mundo. Este movimiento, que no es por lo tanto simplemente una inflexión de la dirección de la mirada sino un desplazamiento del sujeto mismo... (p. 76).

Precisa que para Platón el conocimiento de uno mismo significaba distanciarse de este mundo para mirar hacia otro, sin embargo para Seneca y los estoicos no era preciso este distanciamiento. Acerca de los epicúreos y los estoicos dice:

Mientras que el conocimiento epicúreo de la naturaleza tenía por papel fundamental liberarnos de nuestros miedos y de los mitos que nos abrumaban desde nuestro nacimiento, el conocimiento estoico trataba sobre todo de conocer, para permitirnos entendernos a nosotros mismos allí donde nos encontramos, es decir, para resituarnos en el interior de un mundo totalmente racional y tranquilizador – el de una providencia divina que nos ha colocado en donde estamos, que nos ha situado en el interior de una cadena de causas y efectos particulares, necesarias y razonables, que debemos aceptar si queremos realmente librarnos de este encadenamiento a través de la única forma posible: el reconocimiento de la necesidad del encadenamiento (p. 77).

Resulta de interés destacar esta doble concepción del conocimiento, en los epicúreos se reconoce el carácter inherente de miedos y mitos que abrumaban desde el nacimiento, donde el conocimiento si se quiere pretende liberar. Por otro lado, los estoicos asumen el mundo como racional y tranquilizador y el conocimiento es lo que permite resituarnos comprendiendo la causalidad y la necesidad de encadenamiento en el mundo.

Aclara Foucault (2002):

El conocimiento de uno mismo y el conocimiento de la naturaleza no se encuentran por lo tanto en una especie de oposición alternativa, sino que están absolutamente ligados en el sentido de que el conocimiento de la naturaleza nos revelara que no somos más que un punto cuyo único problema consiste precisamente en situarse a la vez allí donde se encuentra y aceptar el sistema de racionalidad que lo ha insertado en este lugar en el mundo. ¿En qué sentido puede decirse que este efecto del saber es liberador?. El primer efecto de este saber de la naturaleza es establecer una tensión máxima entre uno mismo, en tanto que razón, y uno mismo en tanto que punto en el universo. Y, en segundo lugar, el saber de la naturaleza es liberador en la medida en que nos permite no tanto desviarnos de nosotros mismos, alejar nuestra mirada de lo que somos,

sino por el contrario afinar aún más esa mirada y adoptar continuamente sobre nosotros mismos un determinado punto de vista, asegurar una contemplación de nosotros mismos mostrándonos que estamos ligados con un conjunto de determinaciones y de necesidades cuya racionalidad comprendemos (pp. 77, 78).

Se concibe ese uno mismo como capaz de racionalizar su posición en el mundo, donde la mirada sobre nosotros mismos pasa a tener una función, según plantea Foucault (2002):

Este tema de una mirada que planea sobre el mundo, de un movimiento espiritual que no es más que el movimiento mediante el cual esta mirada se hace cada vez más persistente, es decir, cada vez más englobante en la medida en que uno se eleva cada vez más, es radicalmente diferente del movimiento platónico, y a mi juicio define una de las formas fundamentales de la experiencia espiritual (p. 79).

Desde esta idea, la mirada sobre sí mismo es la que en parte caracteriza la experiencia espiritual, una mirada cada vez más englobante como signo de elevación, al menos desde la concepción del conocimiento de sí mismo.

Se trata entonces de un retorno a uno mismo, donde la noción de conversión es la vía para volver; donde debe haber un movimiento real del sujeto en relación consigo mismo, y debe ejercitarse en algo que es él mismo vía desplazamiento, trayectoria, esfuerzo y movimiento.

Estas dos ideas desplazamiento del sujeto hacia sí mismo y retorno de uno a sí mismo, son de especial interés para relacionar más adelante con la perspectiva

psicoanalítica, por lo que se indagará un poco más en su alcance desde la filosofía. Según Foucault (2002) para expresar estas ideas suele usarse la metáfora de la navegación:

La idea de que existe una trayectoria a seguir para llegar al puerto de la salvación a través de peligros implica que se precisa una técnica, un saber complejo - a la vez teórico, práctico y coyuntural – que es el saber propio de quien pilota un barco. Con esta imagen de navegar se han vinculado tres técnicas: la medicina (curar); el gobierno político (dirigir a los otros); la dirección de uno mismo (gobernarse a sí mismo). En esta práctica de uno mismo el yo aparece en el horizonte como el blanco de una trayectoria incierta y eventualmente circular que es la peligrosa trayectoria de la vida. El retorno a uno mismo contradice la renuncia a sí mismo de carácter cristiano – ascético, pero es un tema recurrente de nuestra cultura el que se intenta constantemente la reconstrucción de una ética y una estética de uno mismo... (p. 80).

Sería entonces requisito al menos desde la filosofía esta idea de desplazamiento en función de una práctica de sí mismo, vinculado fundamentalmente a tres técnicas como refiere Foucault, la medicina, la política y el gobierno de sí. En este punto, se retoma el planteamiento de Freud de las tres tareas imposibles: gobernar, educar y psicoanalizar, referido en el capítulo I de esta investigación. Del lado del planteamiento de Foucault se pudiera pensar que el gobierno de sí incluye un alcance para todos, incluso incluye a los que practicarían la medicina y la política, concebidas las tres instancias como técnicas. Por su parte, el planteamiento de Freud si se quiere, circunscribe tres tareas, no del orden de la técnica, y les da un carácter de imposible; ¿Se puede interpretar este desliz como la introducción del límite y el alcance en ciertos ejercicios profesionales como perspectiva ética?

Foucault (2002) habla de la insistencia histórica reflejada en una serie de empresas para reconstruir una ética de sí mismo:

...en este movimiento que nos obliga a referirnos sin cesar a esta ética del uno mismo sin proporcionarle jamás un contenido, me parece que hay que sospechar de una especie de incapacidad para fundamentar en la actualidad una ética. Y sin embargo, muy posiblemente sea ahora cuando esta empresa se haya convertido en una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable si se acepta, pese a todo, que no existe otro punto de apoyo primero y útil de resistencia al poder político que el que se encuentra en la relación de uno consigo mismo (p. 81).

Aunque al afirmar que sospecha de una ‘especie de incapacidad para fundamentar en la actualidad una ética’ el asunto parece no se trata de su contenido, sino más bien de una práctica que aunque responda a cada época deja en entredicho su alcance. Si para Foucault la relación consigo mismo resulta en ese punto de apoyo de resistencia al poder político, las prácticas de sí no deberían tener un carácter universal para todos...

Según precisa Foucault (2002) siguiendo este desarrollo:

Mientras que en la teoría del poder como institución uno se refiere por lo general a una concepción jurídica del sujeto de derecho, en el análisis que intento proporcionar desde hace algún tiempo las relaciones de poder, la gubernamentalidad, el gobierno de uno mismo y de los otros, la relación de uno consigo mismo, todo esto constituye una cadena, una trama. Y es justamente en este espacio, en torno de estas nociones, en donde deberíamos poder articular la cuestión de la política y la cuestión de la ética (p. 81).



Una lectura entre líneas apunta a la necesidad de Foucault de articular las relaciones de poder – saber en torno a la política y a la ética. A propósito de esta articulación se plantea la siguiente pregunta:

¿No nos encontramos aquí, en este precepto helenístico y romano de la conversión de uno mismo, con el punto de origen, con la raíz primera de todas esas prácticas y de todos esos conocimientos que se van a desarrollar más tarde en el mundo cristiano y en el mundo moderno y que constituyen la primera forma de eso que se podría denominar las ciencias del espíritu, la psicología y el análisis de la conciencia? (p. 82).

Se deduce cierta afirmación en esta pregunta sobre el estatus del cuidado de sí mismo, como la raíz de lo que se concibe hoy como ciencias del espíritu y la psicología y por último refiere al análisis de la conciencia, donde se pudiera pensar ¿entraría el psicoanálisis?

De fondo según Foucault (2002) lo que está es la cuestión de la constitución de la verdad del sujeto, plantea que existen dos grandes modelos para explicar la relación que existe entre el cuidado de sí y el conocimiento de sí, a saber el platónico y el cristiano:

1. En el modelo platónico de la reminiscencia se encuentran reunidos y fijados en un solo movimiento del alma el conocimiento de uno mismo y el conocimiento de lo verdadero, el cuidado de uno mismo y el retorno al ser.
2. El modelo cristiano de la exégesis se perfila a partir de los siglos tercero y cuarto. Con el cristianismo surge un esquema de relación entre el conocimiento y el cuidado de uno mismo que se articula, en primer lugar, en torno con la circularidad entre verdad del texto y conocimiento de uno mismo; en segundo

lugar, en torno de la interpretación del método exegético<sup>38</sup> en tanto que medio para el conocimiento de uno mismo; y por último, en torno de la fijación de la renuncia a sí mismo como objetivo (pp. 82, 83).

Siguiendo este desarrollo, plantea que estos modelos han recubierto el tercer modelo helenístico de la autofinalidad de la relación de uno consigo mismo, que:

...a diferencia del modelo platónico, no identifica el cuidado de uno mismo con el conocimiento de uno mismo, sino que confiere al cuidado de uno mismo autonomía; y, a diferencia del modelo cristiano, no interpreta el sí mismo como aquello a lo que es necesario renunciar sino como un objetivo a alcanzar. El modelo helenístico está articulado en torno de la autofinalidad de sí, es decir, sobre la conversión de uno mismo (p. 83).

Se ponen en juego dos estatutos de la interpretación, en un principio desde el método exegético como medio para renunciar a sí mismo, y en segundo lugar, la interpretación del sí mismo como un objetivo a alcanzar. Una lectura apunta a que se parte de la identificación en el modelo platónico, y a posterior entra en juego la interpretación

---

<sup>38</sup> **La exégesis** (del griego ἐξήγησις [exéguesis], de ἐξηγέομαι [exegueomai], ‘explicar’)[1] es un concepto que involucra una interpretación crítica y completa de un texto, especialmente religioso, como el Antiguo y el Nuevo Testamento de la Biblia, el Talmud, el Midrash, el Corán, etc. Un exégeta es un individuo que practica esta disciplina, y la forma adjetiva es exegético.

La palabra exégesis significa ‘extraer el significado de un texto dado’. La exégesis suele ser contrastada con la eiségesis, que significa ‘insertar las interpretaciones personales en un texto dado’. En general, la exégesis presupone un intento de ver el texto objetivamente, mientras que la eiségesis implica una visión más subjetiva.

La exégesis tradicional requiere lo siguiente:[2]

Análisis de palabras significativas en el texto, en el marco de la traducción;

Examen del contexto general histórico y cultural,

Confirmación de los límites de un pasaje, y finalmente,

Examen del contexto dentro del texto.

Recuperado de: <https://es.wikipedia.org/wiki/Ex%C3%A9gesis>

donde sus acepciones van teniendo un desliz, que da para pensar en la consideración de Foucault de hermenéutica del sujeto.

**2.3.2 La espiritualidad.** Según plantea Foucault (2002) la ascesis es el saber del sujeto que implica cuatro condiciones:

...desplazamiento del sujeto, valoración de las cosas a partir de su realidad en el interior del cosmos; posibilidad para el sujeto de contemplarse a sí mismo; en fin, transfiguración del modo de ser del sujeto a través del saber. En esto consiste, me parece, lo que podríamos denominar el saber espiritual (p. 85).

Lo que se presenta en la cultura de sí mismo en torno al problema del sujeto en relación con la práctica, lleva a algo diferente de la ley, conduce según Foucault (2002):

...a la cuestión de cómo puede el sujeto actuar como es debido, en la medida en que conoce la verdad. La cuestión que plantean los griegos y los romanos sobre la relación entre teoría y práctica es conocer en qué medida el hecho de conocer lo verdadero puede permitir al sujeto no solo actuar como debe actuar, sino como debe y quiere ser (p. 85).

Esto abre camino para plantear de que verdad se trata entre el todos de la ley y la verdad de cada uno. Se trataría de acceder a aquello que está en juego al actuar entre el cómo se debe y el cómo se quiere.

Foucault (2002) propone en este sentido:

...aquel que quisiese hacer la historia de la subjetividad o, mejor, la historia de las relaciones entre sujeto y verdad, debería intentar reencontrar la muy larga transformación de un dispositivo de subjetividad definido por la espiritualidad del saber y la práctica de la verdad por parte del sujeto en este otro dispositivo de subjetividad que está gobernado por la cuestión del conocimiento del sujeto por sí mismo y de la obediencia del sujeto a la ley (p. 86).

Se precisa de este modo la transformación del dispositivo de subjetividad, en su paso de la espiritualidad del saber y la práctica de la verdad a la cuestión del conocimiento del sujeto por sí mismo y de la obediencia a la ley, y es a partir de esta transformación que se puede abordar la cuestión de la ascesis. Para Foucault (2002) la ascesis es:

...menos una renuncia que un modo de lograr algo; la ascesis no resta sino que enriquece, sirve como preparación para un futuro incierto, para poder resistir a lo que venga. Y en esto consiste la formación atlética del sabio: el atleta antiguo es el atleta de la espiritualidad, un atleta de lo que va a ocurrir. Por el contrario, el atleta cristiano debe enfrentarse a sí mismo considerándose su propio enemigo y superarse, es el atleta de sí mismo. El atleta de la vida se equipa mediante el logos (p. 86).

Se retoma en este punto, la referencia de Lacan en el capítulo I en el apartado del saber en psicoanálisis, respecto a la concepción de la obra del psicoanalista como la mediadora entre el hombre de la preocupación y el del saber absoluto, que exige una larga ascesis subjetiva, que no separa saber de práctica; la diferencia se piensa que está en que es otro saber el que está en juego.

Foucault (2002) plantea en relación a su interés por la constitución del sujeto y las prácticas de poder, que:

...el sujeto se constituye de una forma activa, a través de las prácticas de sí, estas prácticas no son sin embargo algo que se invente el individuo mismo. Constituyen esquemas que el encuentra en su cultura y que le son propuestos, sugeridos, impuestos por su cultura, su sociedad y su grupo social (pp. 109, 110).

Punto que será desarrollado en el apartado siguiente, a propósito de las prácticas de sí hoy en día a la luz de la “ética del bienestar”. Pero no hay que extraviarse, y para ello se retoma la siguiente cita, Foucault (2002):

...¿qué es la ética sino la práctica de la libertad, la practica reflexiva de la libertad? (...) La libertad es la condición ontológica de la ética; pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad (...) El cuidado de uno mismo ha sido, en el mundo grecorromano, el modo mediante el cual la libertad individual – o la libertad cívica hasta un cierto punto – ha sido pensada como ética (...) Es interesante ver cómo en nuestras sociedades, por el contrario, el cuidado de uno mismo se ha convertido, a partir de un cierto momento – y es muy difícil saber exactamente cuándo – en algo un tanto sospechoso. Ocuparse de uno mismo ha sido, a partir de un determinado momento, denunciado casi espontáneamente como una forma de amor a sí mismo, como una forma de egoísmo o de interés individual en contradicción con el interés que es necesario prestar a los otros o con el necesario sacrificio de uno mismo (p. 99).

Quizá sea justamente en ese viraje del cuidado de sí en la sociedad reflejado en las prácticas de sí de la época, que se puede apreciar la diferencia entre las prácticas dominantes y el psicoanálisis como una más que no está de moda, y es una hipótesis, que además conviene que así siga siendo.

Esto en relación al cuidado de sí, pero otro viraje importante ha sido en cuanto a las vías que conducían al conocimiento de sí desde la filosofía y desde la espiritualidad, Foucault (2002) plantea:

Creo que en la espiritualidad antigua existía, o casi existía, una identidad entre esta espiritualidad y la filosofía. En todo caso, la preocupación más importante de la filosofía giraba en torno del cuidado de uno mismo, el conocimiento del mundo venía después y, en la mayoría de los casos, en apoyo de este cuidado de sí. Cuando leemos a Descartes, resulta sorprendente encontrar en las *Meditaciones* exactamente esta misma preocupación espiritual por acceder a un modo de ser en el que la duda ya no está permitida y en el que por fin uno podrá conocer: pero al definir así el modo de ser al que se da acceso la filosofía, uno se da cuenta de que de este modo de ser está enteramente definido por el conocimiento y que la filosofía se definirá como acceso al sujeto cognoscente (...) me parece que superpone las funciones de la espiritualidad al ideal de un fundamento de la cientificidad (p. 115).

Es a partir de esta superposición que se plantea la necesidad de reflexionar sobre el psicoanálisis como una variante en esta concepción de sujeto. Se reconoce como función importante de la filosofía la crítica en un sentido amplio, función que deriva según Foucault (2002): "...hasta cierto punto del imperativo socrático: *ocúpate de ti mismo*, es decir, *fundaméntate en libertad mediante el dominio de ti mismo*." (p. 125).

¿Se pudiera pensar en la época actual en la utilidad de la filosofía en su alcance crítico sobre el sujeto cognoscente por un lado, y por el otro en el psicoanálisis como vía de acceso a la libertad?...entendida ésta, al menos para los intereses de esta reflexión, como el hacer desde esa necesidad que opera desde el deseo, quizá más a nivel sintomático, que desde el imperativo superyoico que tiene que ver con los ideales...

**2.3.3 El psicoanálisis.** Se introduce el psicoanálisis como discurso, no como ciencia, sino como una ‘forma del saber’, tampoco es religión, según Allouch (2007):

...muchos elementos presentes en el psicoanálisis, y más claramente en Lacan que en ningún otro, le parecen a Foucault otras tantas recuperaciones de exigencias que correspondieron a la espiritualidad o, más precisamente y también más certeramente, a la espiritualidad de las escuelas filosóficas antiguas que describirá en el curso sobre la ‘hermenéutica del sujeto’ (pp. 9,10).

Propone Lacan, en su clase inédita del 15 de febrero de 1967, acerca del psicoanálisis:

Más bien deberíamos encontrar nuestros modelos en lo que queda tan incomprendido y, sin embargo, tan viviente, todo eso que la tradición nos ha legado en fragmentos de los ejercicios del escepticismo, en tanto que no son simplemente estas prestidigitaciones centellantes entre doctrinas opuestas sino, por el contrario, verdaderos ejercicios espirituales que corresponderían seguramente a una praxis ética que da su verdadera densidad a lo que queda de teórico bajo esta rúbrica (p. 50).

Sin ánimo de hacer un análisis profundo del origen y desarrollo del psicoanálisis, estas ideas ilustran dos aspectos a considerar, la concepción del psicoanálisis como discurso y la orientación de buscar como modelos los verdaderos ejercicios espirituales que correspondían a una praxis ética.

Allouch (2007) plantea ciertas cuestiones problemáticas para entender que es el psicoanálisis:

Actualmente, no veo otra política posible para el psicoanálisis que la siguiente: cuanto más extendida, imponente y dominante se revele la función psi, más se hace preciso apartarse de ella. Desde hace tiempo, un discreto síntoma señalaba el peligro: casi indiferentemente, en las declaraciones y en los escritos psicoanalíticos se usan las palabras ‘análisis’ y ‘psicoanálisis’. ¿Qué hace entonces aquí ese ‘psi’ que en el uso no tiene ningún valor semántico? Es un puro significante que, como tal, equivale a un síntoma” (pp. 26, 27).

Para situar la propuesta de Allouch (2007) en relación a este problema, introduce el capítulo que titula *Spycanalisis*, con la referencia del cuidado de sí, y plantea:

Partamos del hecho de que iniciar un análisis es tener cuidado de sí mismo, del propio ser, como a su manera lo hacían los Terapeutas. Solicitar un análisis, comprometerse en él, llevarlo a su término, es haber percibido, por la insoportable gracia del síntoma, que la manera en que uno se cuidaba de sí mismo hasta entonces era calamitosa. Sigmund Freud, amoldándose a la histórica, habría inventado una manera inédita de cuidar de sí. Y no es porque al hacerlo ignorase que retomaba cierta veta que sus seguidores, por su parte, se vieron forzados a ignorar (p. 31).

Allouch (2007) comenta que para Foucault es un tema fundamental de la práctica de sí, el no dejarse preocupar por el futuro, planteando que es lo mismo de lo que se trata un análisis: “...despojar al analizante de su preocupación por el futuro. Desear (...) no adviene sino estando sin futuro. Montaigne: ‘Cada quien corre hacia otra parte y hacia el futuro, mientras que nadie ha llegado a sí mismo’ (p. 42).

Se plantea de este modo, ¿Qué puede ser eso tan enigmático sobre sí mismo que tanto se evita, y no se quiere saber?; si bien la palabra despojo produce cierta ligereza, lo cierto es que acceder al deseo es un trabajo complejo que implica una ética.



A propósito de esta idea, Allouch (2007) plantea que:

...el hecho mismo de que haya podido actualizarse una ‘ética del psicoanálisis’ (...) indica que el psicoanálisis se ubica en un lugar distinto al de la ética de la ciencia (lo que pensaba Freud), que no podría situarse bajo la enseña del sujeto cartesiano del conocimiento, que se trata de otra cosa antes que del ‘conócete a ti mismo’ para y en el psicoanálisis (...) ‘Sujeto’, ‘verdad’, dos términos que han sido introducidos por Lacan como conceptos capitales del psicoanálisis. No se los encuentra en Freud. Vale decir que Lacan, al hacerlo, habría hecho evidente el carácter espiritual del psicoanálisis. Diría que habrá desplazado al psicoanálisis del registro psicológico, al que Freud intentaba acercarlo, hasta el de la espiritualidad (p. 48).

Una breve referencia a Freud en relación a su concepción de la actividad científica queda reflejada en las primeras páginas del texto de 1915 de Pulsiones y destinos de pulsión en Freud (2010):

El comienzo correcto de la actividad científica consiste más bien en describir fenómenos que luego son agrupados, ordenados e insertados en conexiones. Ya para la descripción misma es inevitable aplicar al material ciertas ideas abstractas que se recogieron de alguna otra parte, no de la sola experiencia nueva (...) En rigor, poseen entonces el carácter de convenciones, no obstante lo cual es de interés extremo que no se las escoja al azar, sino que estén determinadas por relaciones significativas con el material empírico, relaciones que se cree colegir aun antes que se las pueda conocer y demostrar (...) Pero el progreso del conocimiento no tolera rigidez alguna, tampoco en las definiciones. Como lo enseña palmariamente la física, también los <<conceptos básicos>> fijados en definiciones experimentan un constante cambio de contenido (p. 113).

Resulta de interés destacar que estos planteamientos se planteen justamente para intentar abordar el concepto de pulsión, aunque ya previamente según nota de Strachey, Freud había desarrollado esta línea un año anterior en Introducción al narcisismo.

Según Allouch (2007): “Freud identificaba al psicoanálisis con un movimiento: *Bewegung*. ¿Pero dónde se sitúa entonces ese movimiento?” (p. 49). Para este autor la respuesta a esta pregunta deviene de Lacan, Hadot y la genealogía foucaultiana del psicoanálisis, y formula que se trata de un movimiento espiritual. Hace referencia a la indagación lacaniana del amor donde comenta que en el análisis se trata del ‘ser mismo del sujeto’; también se sirve del término ‘pasión del ser’ que usa Lacan para calificar a cada una de las tres dimensiones, simbólica, imaginaria y real.

No se profundizará en el tema del amor, pero si es preciso apuntar el hecho de que si es considerado una cuestión de ser en el análisis, fue justamente a partir del descubrimiento de la transferencia.

Para proseguir con el desarrollo del asunto relativo al movimiento espiritual, Allouch (2007) precisa específicamente citando a Foucault, que:

...Lacan ha sido el único después de Freud que quiso volver a centrar la cuestión del psicoanálisis precisamente en la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad (...) en términos que pertenecían al mismo saber analítico, trató de plantear la cuestión que es históricamente, propiamente espiritual: la cuestión del precio que el sujeto tiene que pagar para decir la verdad, y la cuestión del efecto sobre el sujeto debido a que ha dicho, puede decir y ha dicho la verdad sobre sí mismo. Al hacer resurgir esa cuestión, creo que hizo resurgir efectivamente en el interior mismo del psicoanálisis la más antigua tradición, el más antiguo interrogante, la más antigua inquietud de la *epimeleia heatou*, que ha sido la forma más general de la espiritualidad (pp. 53, 54).

Sobre la particularidad del psicoanálisis precisa Allouch (2007) citando a Foucault, que el ánimo de retomar la precisión, va por la vía de puntualizar su lugar separándolo de aquello que lo hacía tender a depender de la psiquiatría o convertirlo en un capítulo sofisticado de la psicología, para ello sitúa que: “Quería sustraer al psicoanálisis de la proximidad, que consideraba peligrosa, de la medicina y de las instituciones médicas. No buscaba en él un proceso de normalización de los comportamientos, sino una teoría del sujeto” (p. 54).

En este sentido, Allouch (2007) retoma otra cita de Foucault donde justifica el hermetismo de Lacan en el hecho, de que éste no quería que sus lecturas fuesen una simple toma de consciencia de sus ideas:

Quería que el lector se descubriera a sí mismo, como sujeto de deseo, a través de la lectura. Lacan quería que la oscuridad de sus Escritos fuese la complejidad misma del sujeto, y que el trabajo necesario para comprenderlo fuese un trabajo que había que realizar sobre uno mismo (pp. 54, 55).

Los planteamientos de Allouch (2007) desde la lectura de Foucault le llevan a plantear: “¿No es tiempo en efecto de desprender al psicoanálisis de la ‘función psi’ donde se empantana, reivindicando la posibilidad de una terapéutica no psicológica, de una terapéutica espiritual de acuerdo a la espiritualidad antigua?” (p. 55). Refiere que ya Freud apuntaba hacia la espiritualidad cuando planteó el ‘principio de Nirvana’ basándose en el budismo y en el conjunto de la construcción de Moisés y la religión monoteísta, entre otros aspectos.

Prosigue en este desarrollo comentando que hasta ahora, el analista había permanecido ciego ante el lugar que ocupaba en la cultura y precisa:

El nombre oculto de su disciplina no es ‘psicoanálisis’ sino ‘spycanálisis’ [*spychanalyse*], un nombre que suprime el ‘psy’ y lo reemplaza por ‘spy’ de ‘espiritual’ [*spirituel*] (donde mantengo la ‘y’ que señala que el lugar del analista es un borde) (...) ‘Spycanálisis’ además disuelve el síntoma que he señalado, que hacia hablar unas veces de análisis, otras de psicoanálisis (p. 57).

Desde su perspectiva, uno de los rasgos que diferencia la espiritualidad en la versión de Lacan y en la de Foucault tiene que ver con el amor. Según Foucault en Allouch (2007) el cuidado de sí que se practicaba en los siglos I y II, apartándose de la subjetivación socrática, que si implicaba el *eros*, dejaba de lado el amor; aspecto tratado en el primer apartado de este capítulo. Algunos criterios de elección presentes en esta época respondían a la madurez, en tanto capacidad de dar pruebas de que es hombre de bien, y el ser un desconocido, debe ser alguien neutro. Sitúa del lado de Lacan el *eros* y del lado de Foucault la ascesis, matizando que ni Foucault descuida lo erótico, así como Lacan no pasa por alto la ascesis.

Uno de los problemas de concebir el psicoanálisis como un movimiento espiritual, es que lo circunscribiría al estatuto de secta, problema que Foucault comentado por Allouch (2007) afirma pone en relieve la cuestión de las relaciones del sujeto con la verdad. Problema presente en Platón, ya que:

Por un lado, en efecto, el platonismo fue ‘el principal fermento’ de diversos movimientos espirituales. Pero por otro lado ‘el platonismo llegó a ser constantemente también el clima de desarrollo de lo que podríamos llamar una ‘racionalidad’ (...) Revela que ‘a la vez retoma incesantemente las condiciones de la espiritualidad que son necesarias para tener acceso a la verdad y reabsorber la espiritualidad dentro del único movimiento del conocimiento, conocimiento de uno mismo, de lo divino, de las esencias’ (p. 62)

En este sentido, plantea que el spycanálisis no será una secta si juega ese doble juego:

...sino olvida someter el saber que produce a una racionalidad de la cual no posee la exclusividad ni un dominio especial. Es la función tan decisiva que Lacan le concedía al no – analista, que esperaba que el no – analista ejerciera. Es algo que ninguna secta aceptaría (p. 62).

Considerar el spycanálisis como ejercicio espiritual, en semejanza con el platonismo, implica asumirlo en potencia de tejer juntas la cuerda del cuidado de sí y la de la racionalidad (Allouch, 2007).

Según este autor, Lacan no evoca ni habla de espiritualidad, su manera de hacerlo es laudatoria, a modo de signo; sin embargo en la cita referida unos párrafos más arriba ciertamente habla de ejercicios espirituales como referencia a modelos que se sustentan en una praxis ética que deberían ser tomados desde el psicoanálisis.

Según Allouch (2007) para Lacan: “...el ejercicio psicoanalítico no es el rito del inconsciente. Y no es una pura fantasía cuando habla, aunque solo fuese en esta cita, de un ejercicio y no de un rito. El rito está regulado de antemano (...) el ejercicio no” (p. 77).

Lacan (2003) plantea a propósito del tema que lo llevó al título de la ética en psicoanálisis, que lo que está en juego se trata de la sublimación y la responsabilidad como analistas, distingue así el psicoanálisis de la filosofía moral apuntando que:

Nosotros, que estamos con Freud, en condiciones de realizar en lo tocante a las fuentes y a la incidencia de la reflexión ética una crítica tan nueva, ¿estamos acaso en la misma postura feliz en lo concerniente a la faz positiva, a la elevación moral y espiritual, a la escala de valores?. El problema se presenta

aquí como mucho más movedizo y delicado; sin embargo, no se puede decir que podamos desinteresarnos de él en beneficio de las preocupaciones más inmediatas de una acción simplemente terapéutica (p. 110).

Se pone en evidencia la preocupación por la ética y la terapéutica, donde no se puede dejar de lado la ética solo a la filosofía de los valores. Este punto sin embargo será desarrollado más adelante.

Para proseguir la tesis de Allouch (2007) uno de los aspectos que hace visible la idea de espiritualidad en Lacan remite a que: "...la espiritualidad analítica se basa principalmente en la inédita versión lacaniana del significante" (p. 94).

En este sentido, Lacan (2008) plantea en relación a la concepción de sujeto que:

Más allá de la forma en la que se produce en su presencia, el sujeto no podría reencontrarse en su representante significativo sin que tenga lugar esta pérdida en la identidad que se llama, hablando con propiedad, el objeto *a*. Esto es lo que indica la teoría de Freud respecto de la repetición. Gracias a esto, no se identifica nada de ese algo que es el recurso al goce, donde, por virtud del signo, algo distinto viene a su lugar, es decir, el rasgo que lo marca. Nada se produce allí sin que un objeto se pierda en ese sitio (p. 20).

Es a través de la fórmula del fantasma<sup>39</sup>, en torno del ser del *a*, del plus de gozar que vemos: "...como se constituye la relación que hasta cierto punto nos permite ver cumplirse esta soldadura, esta precipitación, este congelamiento, que hace posible unificar un sujeto como sujeto de todo discurso" (p. 21).

---

<sup>39</sup>  $\$ \diamond a$

Para esclarecer esta relación Lacan (2008) escribe dos fórmulas:

$$\frac{S_1}{\cancel{S}} \rightarrow S_2$$

$$S_3 \diamond a$$

Precisa:

La primera fórmula indica que en su relación con otro significante  $S_2$ , un significante  $S_1$  representa al sujeto,  $S$  barrado, que nunca podrá atraparse (...) La segunda pretende indicar que un significante cualquiera en la cadena, aquí  $S_3$ , puede ponerse en relación con lo que no es sin embargo más que un objeto, el  $a$ , que se fabrica en la relación con el plus - de - gozar (p. 21).

De estos planteamientos se deducen dos ideas, en un primer momento la pregunta sobre: “¿Qué más puede atraparse con el término feliz sino precisamente la función que se encarna en el plus - de - gozar?” (p. 22). Y por otro lado, la apuesta por comprender la verdad como:

...atrapada y suspendida entre los dos registros cuyos límites planteé en el título de mi seminario de este año, el del Otro y el de  $a$  minúscula (...) ¿dónde está la verdad sino en aquello por lo que responde la función del  $a$ ?” (p. 23)

Es posible responder al Otro como sujeto, desde lo que da consistencia como *yo* en tanto instancia psíquica, lo que es el verdadero sostén, y es su fabricación como objeto  $a$ .

Según Allouch (2007) refiriendo a Lacan:

El signo señalará que la incidencia subjetiva del mensaje no se reduce solo a los efectos de su soporte material (significante), y por ende tampoco a los juegos que ese soporte hace posibles. El signo a la vez designa y señala. ¿Qué señala? (...) Cuando un significante adviene como tal, fuera del sentido, y se convierte en acontecimiento, no se plantea semejante pregunta. El signo invita a recibir la realización de la palabra en tanto que mensaje teñido de opacidad (p. 72).

Se trata de otro se puede decir indeterminado, no de El Otro consistente que tenía la verdad del goce, se revela como cae en cuanto a incompletud e inconsistencia. Se deduce que la unidad del goce se sostiene en el fantasma, así el sujeto se sostiene de otro y no del Otro.

Allouch (2007) se sirve de varias referencias a las obras de Freud y Lacan para dar cuenta del estatuto de la espiritualidad, para fines de esta investigación se tomarán dos referencias de Lacan: “Pues el deseo de nuestra espiritual histórica (Freud la califica así), hablo de su deseo despertado, de su deseo de caviar, es un deseo de mujer colmada y que justamente no quiere serlo” (p. 100). Se plantea si tomar con literalidad esta cita, pero reconoce que es algo que se repite en términos similares al menos en el texto La dirección de la cura y los principios de su poder.

La otra referencia la toma de Lacan (2012) en relación al Witz donde dice:

El Witz es lo que se ha traducido como *trait d'esprit*. También se ha dicho *mot d'esprit*, de lado las razones por las que prefiero la primera traducción. Pero el Witz quiere decir también el espíritu. Este término se nos representa pues, enseguida, con una ambigüedad extrema. Una ocurrencia es a veces objeto de cierta depreciación – es ligereza, falta de seriedad, fantasía, capricho. ¿Y el espíritu? En este caso, por el contrario, uno se detiene, va con cuidado antes de hablar de la misma forma. Conviene dejarle al espíritu todas sus ambigüedades,



incluyendo el espíritu en sentido amplio, ese espíritu que evidentemente sirve demasiado a menudo de pabellón para mercancías dudosas, el espíritu del espiritualismo. Pero no por ello carece la noción de espíritu de un centro de gravedad, que reside para nosotros en el ingenio en el sentido en que se habla de un espíritu agudo, aunque no tenga una reputación excesivamente buena. El espíritu nosotros lo centraremos en la agudeza, es decir, lo que parece más contingente, más caduco, más asequible a la crítica (p. 22)

Se enfatiza en esta idea, ya que a pesar de la ambigüedad del término, Lacan lo sitúa como un centro de gravedad que residiría para el psicoanálisis en el ingenio en tanto agudeza.

Allouch (2007) contextualiza este comentario de Lacan, situando que si bien se trataba de la construcción del grafo del deseo a partir de la base del análisis de la agudeza o el chiste, apunta a las llamadas formaciones del inconsciente: sueños, síntomas y actos fallidos.

A propósito de situar cuál es la experiencia que está en juego cuando alguien se dirige a un psicoanalista, Allouch (2007) afirma según Lacan que:

...no es psíquica sino espiritual. Razón por la cual el psicoanalista, a decir verdad, no tiene opción, ya que si así fuera, dedicarse a (tras) poner esa experiencia en otro registro distinto del suyo, y en particular el de la ‘función psi’ (Foucault), aparece sencillamente como un forzamiento, una tentativa de transformar olmos en perales destinada al fracaso (p. 106).

En nota al pie aclara el significado de trasponer que en francés hace juego con el sentido de deportar, exiliar y desterrar con llevar y transportar. De aquí que la intención en un análisis sea o al menos apunte a un hacer diferente, orientado con lo que hay...

Sobre el lugar que debe ocupar el analista en relación al Otro Lacan (2013) precisa en sus Escritos:

Ese Otro es exigido para situar en lo verdadero la cuestión del inconsciente, es decir, para darle el término de estructura que hace de toda la secuencia de la neurosis una cuestión y no un engaño: distinción que muestra un relieve en el hecho de que el sujeto no ejerce sus engaños sino para ‘desviar la cuestión’ (...) Solo desde el lugar del Otro puede el analista recibir la investidura de la transferencia que lo habilita a desempeñar su papel legítimo en el inconsciente del sujeto, y a tomar allí la palabra en intervenciones adecuadas a una dialéctica cuya particularidad esencial se define por lo privado. Todo otro lugar para el analista lo lleva a una relación dual que no tiene más salida que la dialéctica de desconocimiento, de denegación y de alineación narcisista a propósito de la cual Freud machaca en todos los ecos de su obra que es asunto del yo (pp. 426, 427)

Es justamente ese desvío natural de la “cuestión” el que parece un punto diferencial en cuanto a la orientación del analista, donde la dialéctica está definida por esa particularidad esencial; colocarse en otro lugar implica una relación dual en términos del yo que se ve reforzada por el campo psi y las tendencias actuales.

Prosigue su desarrollo y unas páginas más adelante, precisa acerca de la exigencia de la verdad que está en juego en la dirección de la cura:

Pues aquí las piedras de Mariette<sup>40</sup> no faltan para rectificar su lectura, aunque no sea más que en las ‘defensas’, que son patentes sin ir a buscar más lejos que las

---

<sup>40</sup> **Auguste Mariette**

(1821-1881) fue un egiptólogo francés nacido el 11 de febrero de 1821 en Boulogne-sur-Mer. Impartió clases de francés y dibujo en Stratford, Inglaterra, entre 1839 y 1840; ejerció de diseñador en Coventry en 1841; profesor del colegio de Boulogne en 1841, se apasiona por la egiptología, visitando la Galería egipcia del Museo de Boulogne y clasificando las notas que Nestor L' Hôte recogió en su viaje con la misión franco-toscana sobre la tierra de los faraones...

Recuperado de: [https://es.wikipedia.org/wiki/Auguste\\_Mariette](https://es.wikipedia.org/wiki/Auguste_Mariette)

verbalizaciones del sujeto. Tal vez no sepa a qué santo encomendarse para dar cuenta de esas defensas y podrá embrollarse en la concepción del lazo sutil que une el texto del palimpsesto<sup>41</sup> al que, emborronando bajo el fondo, repite sus formas y sus tintes. No podrá hacer que no se desprenda de este ejercicio de discernimiento una vida de intenciones singular. Se verá pues lanzado, por mucho que haga, al corazón de las perplejidades de la dirección espiritual que se han elaborado desde hace siglos en la vía de una exigencia de verdad, exigencia ligada a una personificación sin duda cruel de ese Otro, pero que, por esforzarse en hacer tabla rasa de todo otro afecto en los riñones o en los corazones, no había sondeado demasiado mal sus repliegues. Y esto basta para hacer evolucionar al psicoanalista en una región que la psicología de facultad nunca ha considerado sino con impertinentes (p. 428).

En el texto Allouch (2007) toma esta cita de otra publicación previa a los Escritos de Lacan donde la última oración es traducida “Y eso basta para hacer avanzar al psicoanalista dentro de una región que la psicología de facultad nunca consideró sino con largavistas” (p. 109).

De estas ideas resulta de especial interés la referencia al análisis como un ejercicio de discernimiento de donde se desprende una vida de intenciones singulares; se puede apreciar cómo no se trata de apuntar a un universal por ejemplo de salud. Se trata más bien de lanzarse al corazón de las perplejidades de la dirección espiritual elaboradas desde una exigencia de verdad, que implica una personificación cruel del Otro; en este punto el ‘lanzarse’ ¿puede pensarse como ese punto difícil de sostener, donde la tentativa sería dar

---

<sup>41</sup> Se llama **palimpsesto** (del griego antiguo "παλίμψηστον", que significa "grabado nuevamente") al manuscrito que todavía conserva huellas de otra escritura anterior en la misma superficie, pero borrada expresamente para dar lugar a la que ahora existe.  
Recuperado de: <https://es.wikipedia.org/wiki/Palimpsesto>

retroceso?... Esa región a explorar, análoga a la excavación es la que desde la facultad no se considera sino con larga vistas... ¿Quizá por su complejidad incierta?

Para proseguir el desarrollo desde los aspectos que resultan de interés sobre psicoanálisis y espiritualidad, para precisar la posición de Lacan en relación a la distinción entre espíritu y carne, Allouch (2007) plantea el rechazo lacaniano a dicha distinción tomando el concepto del objeto *a* para explicar esta afirmación.

En el seminario de la angustia, Lacan (2010b) comenta en relación al objeto que:

Nuestro vocabulario ha promovido para este objeto el término de objetividad como opuesto al de objetividad (...) término último del pensamiento científico occidental, el correlato de una razón pura (...) que se articula en – un formalismo lógico (...) la objetividad es otra cosa. Para darles el relieve de su punto crucial y forjar una fórmula equilibrada con respecto a la precedente, diré que la objetividad es el correlato de un *pathos* de corte. Pero paradójicamente, es ahí donde este formalismo, en el sentido antiguo del término, coincide con su efecto (...) Kant sobre todo, sigue repleto de causalidad, permanece pendiente de la justificación – que hasta ahora ningún a priori ha conseguido reducir – de esta función, esencial de toda nuestra vivencia mental, la función de la causa (pp. 232, 233).

Se precisa la distinción entre objetividad por parte de la ciencia y la objetividad como cuestión del psicoanálisis. Considerar la objetividad como *pathos* de corte y como función de causa, la distingue de su contrario objetivo que puede ser cosificado y le da su estatus de función relativo al deseo.

Lacan (2010b) avanza en el desarrollo apuntando a la función de la causa y dice:

...si dicha causa demuestra ser tan irreductible, es en la medida en que se superpone, es identifica en su función a lo que aquí les enseño este año a circunscribir y a manejar como aquella parte de nosotros mismos, aquella parte de nuestra carne, que permanece necesariamente atrapada en la máquina formal, algo sin lo cual el formalismo lógico no sería para nosotros absolutamente nada (...). Nosotros le damos, no tan solo la materia, no tan solo nuestro ser de pensamiento, sino el pedazo carnal arrancado de nosotros mismos. Es este pedazo lo que circula en el formalismo lógico tal como se constituyó mediante nuestro trabajo referido al uso del significante. La parte de nosotros mismos que está atrapada en la máquina y que es irrecuperable por siempre jamás. Objeto perdido en los distintos niveles de la experiencia corporal donde se produce su corte, él es el soporte, el substrato auténtico, de toda función de la causa (p. 233).

Esto lleva a plantear que solo somos objetos del deseo en cuanto cuerpo: “El deseo sigue siendo siempre en ultimo termino deseo del cuerpo, deseo del cuerpo del Otro, y únicamente deseo de su cuerpo” (p. 233).

De este modo:

...la relación del sujeto con el significante necesita de la estructuración del deseo en el fantasma, y el funcionamiento del fantasma implica una síncope temporalmente definible de la función del *a*, que por fuerza se borra y desaparece en una determinada fase del funcionamiento fantasmático.

Se tiene por un lado el deseo como estructurante en el sujeto, cuyo funcionamiento se puede decir, está destinado a salir de esa regularidad que lo compone en cierta armonía funcional; es como si parte de ese mismo funcionamiento implica el borramiento del *a*.

Para Lacan (2010b) es preciso definir la angustia como “...aquello que no engaña, precisamente en la medida en que todo objeto se le escapa. La certeza ligada al recurso a la causa primera no es más que la sombra de esta certeza fundamental” (p. 236).

Se parte así de la premisa de que en el fantasma hay conocimiento, Lacan (2010b) plantea la siguiente pregunta para indagar al respecto:

¿De qué naturaleza es este conocimiento que hay en el fantasma? No es más que este – el hombre que habla, el sujeto en tanto que habla, está ya implicado por esta palabra en su cuerpo. La raíz del conocimiento es este compromiso en el cuerpo (...) Tras muchos siglos en que se hizo del alma un cuerpo espiritualizado, la fenomenología contemporánea nos hace del cuerpo un alma corporeizada (...) en el cuerpo hay siempre, debido a este compromiso de la dialéctica signifiante, algo separado, algo sacrificado, algo inerte, que es la libra de carne (p. 237).

Se da un lugar de estatuto causa, a eso que es constitutivo y que en tanto inherente en el cuerpo, está ligado a la palabra. Según Lacan (2010b) se trata de un resto que “sobrevive a la prueba de la división del campo del Otro por la presencia del sujeto” (p. 238).

Retomando los planteamientos de Allouch (2007) queda en evidencia el rechazo lacaniano referido anteriormente, y aclara por otra parte en relación al hinduismo que:

...basta con unos minutos pasados en un sencillo templo hinduista en el momento de la ceremonia, por ejemplo cuando se celebra el culto del linga, para advertir que es posible una espiritualidad que de ningún modo excluye el goce del cuerpo, sino que lo modula de cierta manera, lo modula a *su* manera. (p. 111).

Se puede deducir que desde esta perspectiva se apunta a una modulación del goce del cuerpo, pero de una manera universal, al menos circunscrita a su contexto.

Según Allouch (2007) Lacan aclara al final del seminario de la angustia que: "...la subjetivación así anudada, no es ni del orden psicológico ni del orden de un desarrollo – observación donde se halla una vez más el apartamiento de lo ‘psi’, condición de posibilidad para ubicar el psicoanálisis como espiritualidad” (p. 115)

Así, la espiritualidad lacaniana puede caracterizarse por esa determinada trascendencia del significante unida al dinamismo de los objetos pequeños *a*; en tanto cada uno puede funcionar como causa, donde se requiere una nueva actualización, que está ya tramada en el nivel del dinamismo más opaco en el sujeto.

Para contextualizar el marco de estas ideas de Lacan sobre la angustia, se hará referencia a los planteamientos de Monribot citado por Atencio, González y Hernández (2007) donde señala que este seminario implica un giro, un viraje histórico, político y epistémico en la enseñanza de Lacan:

...un momento decisivo en el movimiento psicoanalítico donde, ‘Lacan busca (...) y no sabe verdaderamente lo que va a encontrar’. Lacan se sirve de la angustia como herramienta para cavar lo que se anuncia como un abismo: lo real y su formalización, desembocando en un objeto particular, el objeto *a*, único invento del cual éste se considera su creador; destacando la relación de la angustia con el Deseo del Otro pero, más allá de ello, con el objeto de la pulsión y del goce.

(...) Monribot realiza un valioso aporte didáctico y clínico al explicitar la diferenciación entre el objeto agalmático (*i'a*) y el objeto causa del deseo, en sus palabras ‘el objeto que Lacan construye en el Seminario X, no es el objeto deseable... el objeto deseado es el ‘agalma’ que brilla con todo su esplendor; el objeto causa, que es el único que merece el nombre de pequeño *a*, está por el

contrario por el lado de la 'palea', del estiércol... lo que causa mi deseo es un desecho del cual no quiero saber nada (...) extraer el objeto del campo del Otro al final de un análisis, implicará la construcción de un síntoma que acoja ese objeto, 'el síntoma es una alternativa a la angustia para asumir el objeto causa'... 'Se deja al analista, gracias a un síntoma nuevo, menos doloroso, un modo de funcionamiento más que de disfuncionamiento, un síntoma que permite al fin, nombrar y apropiarse del objeto causa. Ésta, es la condición del pase'.

Situar el objeto *a* como constituyente y estructurante de la fórmula del fantasma que le da finalmente consistencia al sujeto, es reconocer que algo ajeno a sí mismo pero que resulta en lo más propio debe ser acogido para dar paso a la construcción de un síntoma menos doloroso. Esta concepción permite dar un lugar de funcionamiento a eso que socialmente es llamado disfuncionamiento.

A modo de hacer un breve recorrido en la enseñanza de Lacan sobre el objeto *a*, se citará a Monribot (2007), quien plantea que:

Es inédito pues en el decenio que precede, el pequeño *a* representa el yo del sujeto como objeto imaginario, lo que viene luego es un esfuerzo de Lacan por hacer pasar todos los objetos al orden significante. Este esfuerzo culmina en el seminario V sobre las Formaciones del inconsciente. El objeto simbólico por excelencia es entonces el falo significante. Pero aquí, nada de eso: el objeto cernido es irreductiblemente real. Algo de esa categoría había ya aparecido en la enseñanza de Lacan, cuando en referencia a Freud y sobretudo Heidegger, había introducido la noción de la Cosa, Das Ding, en el seminario La Ética del psicoanálisis, en 1960 – dos años antes. Ello designaba lo real innombrable, pero se trataba allí de una noción poco maniable y mucho menos operatoria que el objeto *a*.



Para interés de esta investigación orientada a reflexionar desde la ética del psicoanálisis lacaniano, se sitúa el momento histórico de ese seminario en torno a la concepción de objeto como punto de referencia.

Para ahondar un poco más en la relación del objeto *a* y el deseo y la diferencia en torno al goce, se tomaran como referencia los planteamientos de Miller (2001):

El deseo se dirige siempre hacia otra cosa mientras que el goce como tal no va en dirección a otra cosa. Esta es sin duda la profunda verdad de lo que (...) abordamos con el nombre de <<narcisismo>>: el goce como tal está asediado por el autoerotismo, por la erótica de sí mismo. Pues bien, es ese goce profundamente autoeróticos lo marcado por el obstáculo. Lo que llamamos castración es el nombre del obstáculo que marca el goce del cuerpo propio (p. 12).

Intenta mostrar cómo la erótica del espacio concierne sobre todo al deseo, aunque también se pueda construir en relación al goce. Miller (2001) parte del principio euclidiano según el cual la recta es el camino más corto entre dos puntos, para mostrar que en la erótica del espacio esto no es así, ya que en el espacio libidinal se encuentra un obstáculo en ese camino; donde un camino más largo que la recta puede incorporar un laberinto para alcanzar el codiciado objeto; tratándose más bien de un recorrido que hace varias tentativas antes de llegar al objeto libidinal. Plantea la estrecha relación entre la existencia de un obstáculo y la constitución del objeto como objeto de deseo, hecho evidente en las grandes historias de amor.

Para entender la relación del deseo en las estructuras neuróticas distingue lo que sucede en cada una, a saber, obsesión, histeria y fobia. Precisa que: "...podemos definir la obsesión como el esfuerzo por volver imposible de alcanzar el objeto del deseo en el espacio: para desearlo debe tornarlo inalcanzable, inaccesible (...) el obstáculo se torna la

propia jaula en la que está encerrado el sujeto” (p. 10). Aunque se mueva mucho es en el espacio de la jaula, justo donde puede sentir el afecto característico de la mortificación.

En la histeria la erótica del espacio se pone en juego en la tentativa de volver inasible el objeto: “...cuando hay acceso al objeto este ya no es más el objeto de deseo; deja de ser el objeto de deseo y se disocia hacia otra posición (...) siempre más allá (...) el obstáculo es de algún modo la fuga del objeto” (p. 10). Esta fuga recae sobre el propio sujeto y se transforma en un sujeto que se escamotea.

Refiere Miller (2001) que en el caso de la fobia los comentarios de Lacan sobre el pequeño Hans muestran:

...el espacio específico que se constituye en la fobia cuando falta, o cuando es deficitaria, la institución del obstáculo. Es preciso entonces que el sujeto invente el objeto fóbico, aquel que encarne la función de obstáculo (...) es el objeto inencontrable por excelencia y que obliga al sujeto a hacer circuitos, desvíos, para evitarlo (p. 11).

Al hablar sobre el espacio en realidad se está hablando de tiempo, ya que se refiere al movimiento. Este inciso resulta pertinente, en relación al movimiento en cuestión, referido en la religión y en la espiritualidad en párrafos anteriores, y el movimiento en psicoanálisis.

Así, los desplazamientos en el espacio llevan tiempo, implicar en el espacio un elemento móvil, procura que ocupe posiciones diferentes y describa una trayectoria, un circuito, para Miller (2001): “El movimiento representa de alguna forma las bodas entre espacio y tiempo” (p. 13). La especialización del tiempo es un concepto que deviene de la ciencia, pero es relativamente reciente y produjo resistencias; remontando si se quiere a los

orígenes del tiempo, se encuentra en la antigüedad que el tiempo estaba asociado a la numeración más que a la línea.

Uno de los obstáculos epistemológicos según plantea Miller (2001) para pensar el movimiento, fue justamente el apego imaginario al movimiento uniforme lo que dificultó pensar el fenómeno de la aceleración, esto sucede cuando el movimiento deja de ser proporcional al espacio. Aspecto de interés en psicoanálisis, donde se atribuye a la prisa y a la precipitación una función eminente.

Según Miller (2001) Lacan en el seminario de las formaciones del inconsciente, plantea que se trata de asumir una doble dimensión del tiempo donde:

...por un lado, está el famoso tiempo que pasa, que marca lo abierto de lo posible y, por el otro, el funcionamiento de una temporalidad retroactiva que tiene como efecto de significación, la necesidad. A partir del momento en que algo sucede, será siempre considerado como verdadero. La necesidad como efecto de significación, que fascina al pensamiento filosófico, es simplemente un efecto de significación del Sujeto supuesto Saber. Lo que hace sofisma para la filosofía para nosotros es, por el contrario; operación; hace grafo (...) se practica una estratificación del tiempo (...) un tiempo que progresa, que va en dirección al futuro y un tiempo que retroactúa, que se dirige al pasado. Este es el que instituye, de alguna manera, la ilusión de eternidad. Lo que pertenece al futuro ya está de alguna forma inscripto en el pasado (p. 21).

Acerca del problema de la concepción del tiempo, según Miller (2001) Einstein en línea con otros pensadores: "...operó una forclusión del tiempo, situándolo fuera del ser." (p.18). Esto expresa la dependencia fundamental de la ciencia con relación al Sujeto supuesto Saber.

Por su parte, Freud según Miller (2001) califica al inconsciente con un carácter intemporal, entendiendo inconsciente como Sujeto supuesto Saber, en tanto inconsciente que resulta de la propia experiencia analítica. En este sentido:

Es evidente que la experiencia analítica conoce el tiempo; aun más, la sesión analítica es eminentemente temporal, una maniobra esencial con el tiempo que constituye, por si misma, un desmentido del Sujeto supuesto Saber. Al fin de cuentas, un desmentido al todo que el Sujeto supuesto Saber sustenta en la sesión y que pretende superar, en el pensamiento, la forclusión del tiempo (...) Si el inconsciente no conoce el tiempo, la libido en cambio sí lo conoce (...) Existe una temporalidad de Eros, tanto en el nivel del amor como en el deseo o el goce. El amor esta atormentado por la cuestión del tiempo (pp. 22,23).

Se extraen dos ideas relevantes para fines de esta investigación, se puede conocer el tiempo a través de la experiencia analítica y a través de la libido; de ahí la relevancia de situar la sesión lacaniana:

...como un lapso de tiempo con un suplemento infinito. Es lo que permite pensar los fenómenos de atravesamiento; pensar el término de la sesión como punto de basta, como punto singular con una estructura diferente de los demás puntos. De otro modo, el problema de la duración de la sesión sería insoluble. Siempre será demasiado corta o demasiado larga (p. 30).

Asumir una forclusión generalizada del tiempo en nuestra sociedad, pudiera llevar a pensar cómo la cuestión del tiempo y el hacer responden a una lógica diferente de la que se nos presenta en la mayoría de las tendencias si se quiere 'educativas' de planificación y gestión del tiempo.

Un fenómeno común, más allá de la estructura neurótica en juego, tiene que ver con la procrastinación; Miller (2001) la define en el obsesivo como un elemento de tiempo donde la asunción de la suspensión del goce no corresponde necesariamente a su anulación. No se trata de un negativo del goce, hay un goce específico de la suspensión del goce, estudiado en psicoanálisis a través del comportamiento anal. Comenta a Lacan destacando:

...en esta experiencia la dimensión de la demanda del Otro, la demanda de obtener el objeto anal. La retención valoriza la demanda del Otro al mismo tiempo en que, el Otro, demanda al sujeto el objeto anal; el sujeto obtiene del Otro el objeto demanda. Obtiene la demanda del Otro como un verdadero objeto haciéndole esperar. En este sentido, el principio que rige esta experiencia es una maniobra con el tiempo que produce un efecto, que es precisamente, hacer surgir la espera. La espera es una categoría temporal esencial en la erótica del tiempo (...) Es la espera la que mantiene al Otro en suspenso para hacerlo dar su objeto demanda. Podemos decir que la espera está situada justamente antes del punto de cruzamiento de los dos vectores del tiempo, inmediatamente antes del cruzamiento entre el vector que progresa y el vector que retroactúa (p. 27).

Pensando en el Otro social y sus múltiples demandas hoy en día, cada vez más relativas al deber ser del comportamiento, del pensamiento y de las emociones... ¿Qué es lo que se pone en espera con esta demanda y que presentifica?... No se trata de generalizar, ya que las respuestas a este hecho social son en sí singulares; ahora bien, sí que es de notar cierta tendencia a dejar para luego lo que se quiere...

Esto lleva a plantear el cuestionamiento sobre la utilidad de la experiencia analítica, Miller (2001) precisa:

...el inconsciente aparece como inalterable. Si acentuamos la dimensión fuera del tiempo e inconsciente sería un inmutable, un ser que no podría ser modificado. ¿Para qué serviría entonces la experiencia analítica? Se podría responder que para modificar la relación del sujeto con el inconsciente (p. 37).

A partir de la experiencia de la reversión temporal, la sesión analítica se puede vivir de una manera inédita, particular y especial, en tanto lo que allí pasa es experimentado por el sujeto que tiene como fondo el Sujeto supuesto Saber. El momento que se vive en la sesión es duplicado, es vivido en el presente pero con la significación del inconsciente (Miller, 2001).

Por su parte el analista ocupa el presente como cuerpo vivo, según comenta Miller (2001):

El analista, en primer lugar, vive el presente en el pasado, no solo encarna al operador que hace que el presente sea vivido en el pasado, sino que también, y en segundo lugar, trae de vuelta ese pasado para el presente, viviéndolo simultáneamente con el analizante (p. 39).

Para entender estas ideas un poco mejor, distingue el tiempo del analizante del tiempo del analista y precisa:

El tiempo del analizante se rige por el *aún no*, por un *aún no saber*, mientras que el tiempo del analista, el tiempo como analista, se rige por un *ya allí*, por saber *ya allí*. Es ese *ya allí*, que extrae la palabra del tiempo que pasa y la convierte en saber, en un saber inscripto, escrito. Por eso Lacan pudo hablar del inconsciente como lugar del Otro: pudo traducir la atemporalidad del inconsciente en términos

de espacio. Repetimos el lugar del Otro pero se trata, sobre todo, de aprehender el estatuto del inconsciente por el espacio (p. 40).

Se trataría como una suerte de localización del espacio a través del saber, concibiendo el tiempo como infinito, como real. Para tal fin el analista se sirve de la interpretación, donde lo esencial es que:

...establezca una conexión entre el fuera de tiempo del inconsciente, es decir, entre su pasado definitivo, su inscripción para siempre, y el presente del analizante, operando así un reenvío de la palabra a la escritura. Para Lacan la esencia de la interpretación se asienta en la homofonía, en el hecho de que una misma frase escrita pueda recibir de la palabra dos significaciones diferentes, que la emisión de un mismo sonido pueda ser escrito de dos modos diferentes (...) La interpretación supone que la propia palabra, que es una lectura, reconduzca la palabra al <<texto original>> (p. 40, 41).

A su vez, plantea que la interpretación es esencialmente temporal, ya que no puede ser dicha en cualquier momento o en cualquier contexto. Plantea Miller (2001) que:

La interpretación se inscribe en el tiempo bajo un aspecto (...) la sorpresa en su modalidad temporal específica (...) ¿Qué es lo que califica exactamente la sorpresa? Un momento no homogéneo con relación a lo restante del tiempo. La interpretación es un acontecimiento imprevisto que es parte de la lógica del tratamiento. En la sesión, la interpretación se espera” (p. 41).

Para clarificar esta idea de la sorpresa, Miller (2001) propone que: “...todas las condiciones previas a la emergencia de la sorpresa son perturbadas, borradas, sustituidas

por Otra escena. Eso es lo propio de la sorpresa. Lo propio del acontecimiento imprevisto es borrar sus condiciones previas y volver a manejarlas” (p. 43).

Quizá aquí lo previo que da cuenta del sujeto, como se dijo con anterioridad remite al fantasma, Miller (2001) explica a propósito de los términos constituyentes de esta fórmula, que, por un lado hay un sujeto dividido en tanto que sujeto puntual y evanescente de la articulación significativa ligado al objeto *a*; pero por el otro lado, el objeto *a* no es puntual ni evanescente. Precisa:

El objeto *a* tiene una cierta duración, un cierto espesor e incluso una cierta inercia que contrasta con la extrema sutileza del sujeto dividido, que <<no quiere nada, que ni siquiera está ahí>>. El objeto *a* es una consistencia pero el sujeto dividido es una inconsistencia lógica que aparece justamente en las paradojas en las que no podemos decir ni si, ni no. El objeto no solo es una consistencia lógica, sino un resto de una parte del cuerpo: el objeto anal, el objeto vocal, cada uno de ellos supone ocupar un cierto lugar y un cierto tiempo (p. 51).

Esto permite entonces formular la siguiente pregunta ¿Por dónde se entra a un análisis? Si es el objeto *a* el encargado de procurar una consistencia subjetiva, cómo es posible acceder así a un análisis...Dassen en el prólogo del libro de Miller (1998) plantea que una respuesta posible apunta al cuerpo mortificado, y precisa:

El neurótico es el que es víctima de sí mismo en su propia mortificación, en tanto solo puede hacer saber sobre su goce al Otro sacrificándose a él, y este exceso siempre es mortificante. Si hay una pequeña tragedia del neurótico es que aún no puede hacer de su exceso un modo de gozar, ni hacer del Otro un medio de goce, tan solo lo hace Otro gozador, eso es el fantasma mismo (p. 6).



En este sentido, el fantasma es solidario de la mortificación:

...no inscribe de qué modo el cuerpo como sustancia gozante es el modo singular por el que el parletre quedó afectado por el lenguaje. El fantasma solo goza de un cuerpo, renegando de la marca significante sobre él; si se quiere es un goce sin amor. Solo dice sobre cómo un resto de goce, el objeto *a*, viene a taponar la falta, el menos fi (p. 7).

Esta concepción de cuerpo permite mostrar lo singular del modo de gozar, donde las alternativas de la constitución subjetiva apuntan a renegar de lo que es mas propio taponando la falta.

Según desarrolla la misma autora en el prólogo, advierte que no en vano Lacan habló del duelo al final del análisis justamente cuando el objeto deja de velar la falta y el riesgo de hacer de esa falta un rasgo de desconsuelo. A este respecto, cita a Miller quien plantea que: "...para que haya ese *a* minúsculo es necesario que haya vida, es necesario que haya lo vivo, es preciso que haya cuerpo" (p. 7). El síntoma es el anudamiento de ese cuerpo vivo:

...de un modo de gozar más allá del Edipo, más allá de la pequeña tragedia que hace a la falta misma, con su matiz nostálgico. Hacerse a un modo de gozar en el fin del análisis está del lado de la comedia, no de la tragedia. Dejar cargar la piedra es hacerse a esa piedra que cada uno es, transponerla como causa de goce, hacerla éxtima. Si el franqueamiento de todas las demás piedras de un psicoanálisis señaladas por Miller consiste en una desinvestidura, la última piedra de este camino es una investidura, 'yo soy como yo gozo', es el modo en que Miller escribe la identificación al síntoma (p. 7).

Se introduce de este modo una concepción de síntoma, que deja abierta la idea de funcionamiento como anudamiento al cuerpo vivo. Se piensa entonces, si es justamente por este carácter que cualquier otra operación que implique anularlo, finalmente anula a lo más singular y consistente que se tiene

Cuando el significante se introduce en el mundo, al mismo tiempo se introduce la dificultad; según Miller (1998) el significante vuelve imposible el movimiento porque opera en un mundo muerto:

El movimiento, la vida, solo es concebible si agregamos un elemento suplementario y hablando con propiedad, impensable, la mitad indivisible, por lo tanto no comparable a los elementos divisibles por el significante. Esta piedra es ese elemento suplementario (...) objeto *a* suplementario en relación al orden regulado por el significante (p. 17).

Esto incide a tal punto, que Miller (1998) comenta una cita de Lacan donde según él más o menos dijo algo así:

...el hueso de una cura es la muerte, que hay que prepararse para la muerte, que el fin del análisis es la ascensión de la muerte y que el análisis permitiría la anticipación de la muerte abriendo la vía de otra manera de vivir la vida. (p. 18).

Relativiza esta idea apuntando a que se trataba de una referencia al primer Lacan, considerando que no cree que esto sea una verdad última en relación al fin de un análisis; y propone a través de dos preguntas como Lacan muestra otra vía: “¿Acaso la lección de un análisis es que todo lo que hace tu placer sea apenas nada?, ¿Acaso la lección de un análisis es la desvalorización del placer y del goce?” (p. 19).

A propósito de la vida y el estatuto de la muerte, comenta Miller (1998) que:

Las sabidurías manifiestan el carácter ilusorio de la vida y de las investiduras de la libido, su dirección es destacar una verdad esencial en el más allá. Es verdad que hay en el psicoanálisis como en la religión y en las sabidurías, una dinámica de desnudamiento del ser (...) En el análisis esta dinámica comporta un doble franqueamiento: Primer franqueamiento: De lo imaginario a lo simbólico, el nombre de este franqueamiento en Lacan, es la asunción de la muerte. Segundo franqueamiento: De lo simbólico a lo real, su nombre es atravesamiento del fantasma” (p. 19).

Cuando alguien llega a consultar, lo acogemos en el comienzo de su camino de palabra, según Miller (1998):

Lo invitamos a hablar y lo que nos guía en la escucha es que existe en el camino de su palabra un hueso y anticipamos – tal vez la única anticipación que podemos permitirnos – que su palabra girará en torno de ese hueso, en espiral, circunscribiéndolo más y más cerca hasta esculpir, si así puedo decir, ese hueso. Es la metáfora que se lee en los textos de Lacan cuando se trata de circunscribir, de cercar (pp. 20, 21).

Se hará un breve repaso según lo que plantea Miller (1998) a propósito de la operación analítica y los medios de los que se puede servir. Si en el análisis hay que pasar de la alegoría a la lógica, es posible a través del mecanismo de la operación de reducción en oposición a la amplificación significativa, que se pone en evidencia a través de la memoria, el acontecimiento, la razón y el misterio como vectores en el análisis. Aclara que

no se trata de hacer una tipología de los analizantes, son más bien modos de enunciación que dan cuenta de la amplificación significativa.

Por otra parte, la reducción como operación analítica más bien se dirige al pequeño *a*. Miller (1998) toma como referencia a Freud quien utiliza la palabra reducción a propósito del Witz: “Es la operación que consiste en explicitar, en descomponer y enunciar los componentes que entran en la producción del efecto propio del chiste” (p. 24). De este modo, la reducción en la cura analítica incide en el sujeto dividido: “...es la reducción subjetiva que se coloca en un plano más allá de la rectificación subjetiva” (p. 26).

Se trata de un sujeto que es antes poema que poeta, el sujeto es un ser hablado, así lo refiere Lacan. Sobre el poema subjetivo el psicoanálisis realiza un tipo de análisis textual cuyo fin es extraer el elemento patético a fin de destacar el elemento lógico. Sitúa cuatro mecanismos en juego en la operación de reducción, a saber: la repetición, la convergencia, la evitación y la reducción a lo real; que se irán comentando a continuación (Miller, 1998).

Mecanismo de la repetición: al analizante se le da la libertad de decir todo lo que quiere, se le invita por regla analítica a no disimular lo que viene a su pensamiento; en esta libertad de hablar se constata la repetición de lo mismo, donde el sujeto es conducido a re-decir, a repetir lo mismo:

Un mismo lugar ocupado por personajes diferentes es el *substratum* de la experiencia analítica, puesto fijo en el inconsciente que se puede escribir con la fórmula de la función proposicional  $f(x)$  en la que el lugar de la  $x$  se suceden diferentes personajes, como variables de la misma función (p. 27).

Forma parte de la formación del analista saber operar esa reducción proposicional, poder reducirla a una constante captando la función en relación a la cual existen las variables; poder reducir a la constante es la esencia de la construcción en el análisis.

Mecanismo de la convergencia: la cura hace aparecer que los enunciados del sujeto convergen en uno o varios enunciados esenciales; donde en el propio discurso del analizante puede destacar algo que nunca olvidó y se inscribió para siempre tomando un valor de oráculo. Precisa: "...en un análisis vemos los efectos sorprendentes, impresionantes, de la inscripción de alguna palabra dicha en la historia del sujeto." (p. 28). Otro caso, es posible cuando el analizante conoce este enunciado desde su entrada, lo trae como marca y descubre que los avatares de su vida son reductibles al efecto de este decir esencial (Miller, 1998).

Otra variante, es el caso en el que el enunciado sobre el que converge el discurso no es producido por el analizante; es el analista quien debe producirlo como interpretación y se inscribe en el lugar de enunciado primordial. En síntesis, este segundo mecanismo del enunciado de convergencia, viene a ser el significante amo del destino del sujeto.

Mecanismo de la evitación: Dice Miller (1998) que se trata de un concepto que viene en oposición a la repetición y a la convergencia y, al mismo tiempo, son ellas mismas las que hacen posible este mecanismo. Advierte que no hay que fascinarse simplemente con la repetición y la convergencia, es decir, con la constante presencia, ya que también existe la repetición de la ausencia, de la evitación: "...de aquel contorno que se constituye para el sujeto como una piedra donde tropieza" (p. 41).

Precisa, que repetición y convergencia designan en la experiencia analítica la reducción a lo simbólico: "...la reducción del discurso del paciente, aleatorio, confuso y abundante, a formas simbólicas elementales. Pero hay algo más, esa evitación que no está

en la presencia pero que introduce otra reducción que aquí llamaré: reducción a lo real” (p. 41).

Según Miller (1998) cuando nos preguntamos por qué tal término tiene un valor en el psiquismo de un sujeto nos remitimos a la contingencia de una historia particular que cesa de no escribirse. Pero precisa:

Desde que nos preguntamos por qué para tal sujeto tal significante tiene un valor fundamental, nada podemos deducir pues estamos delante de una contingencia, alguna cosa que fue encontrada y aunque podría haber sido de otra manera, en ese nivel sólo pudo ser así (...) todo lo que concierne al análisis – el goce, el modo de gozar, la emergencia de un modo particular de goce para un sujeto – todo eso dice respecto de la contingencia y no, justamente, de lo necesario ni de lo imposible. ¡Llega a ser increíble hasta qué punto en el ser humano todo lo que se relaciona con su goce está verdaderamente abierto al encuentro! (p. 43).

Lo que hace verdaderamente al goce que sea particular en cada uno, se trata de la dimensión de la contingencia; en este sentido no se puede hablar de programación en cuanto al goce. Entre la articulación significante y la investidura libidinal existe un hiato, una falla, una ruptura de causalidad; en este sentido según propone Miller (1998): “Una articulación es una construcción formal, jamás puede por si misma indicarnos el valor de goce que el sujeto le otorga” (p. 44). A lo que intenta llegar a partir de estas formulaciones, y apoyado en Freud es que: “...no hay cálculo de la libido. Hay cálculo del significado, hay cálculo del sujeto pero no hay cálculo de la libido” (p. 45).

Desde estos planteamientos, se complejiza elaborar de qué se trata la reducción del factor cuantitativo en un análisis, y qué se puede decir de la desinvestidura de las

articulaciones significantes patogénicas... Miller (1998) plantea para reflexionar sobre esto que:

En primer lugar existe una reducción a la contingencia y no a la necesidad, una reducción al encuentro y hasta el traumatismo, que es el modo normal de la intrusión del goce en el ser humano. En segundo lugar, la reducción de esa contingencia, la reducción cuantitativa propiamente dicha, no es nunca sino del orden de lo posible, es decir que en un momento dado cesa de escribirse. Me parece que allí se inscribe el acto analítico y se juega su destino. Exactamente, en el margen, entre la reducción significativa y la reducción cuantitativa. Allí se inscribe el pase a título de posibilidad (p. 46).

Miller (1998) plantea pensar teóricamente la atracción de la libido por la articulación significativa, es decir, la conexión entre significativo y goce. - Si bien no es intención hacer un desarrollo exhaustivo clínico, tener idea de cómo opera el psicoanálisis ayudará a entender la distinción del cuidado de sí como práctica espiritual y de las corrientes psi como prácticas de la cultura para tratar el malestar subjetivo.

Para desarrollar esta reflexión, sitúa a modo de síntesis tres momentos de Lacan y sus soluciones al respecto, donde precisa:

...imaginario, identificación y fantasma, doy los tres estatutos, las tres formas del hueso de una cura que nos dejó Lacan y, al mismo tiempo, las formas de desinvestidura que él articuló. Inicialmente, la reducción de lo imaginario bajo la forma de un franqueamiento del plano imaginario, la reducción de las identificaciones, especialmente de la identificación fálica concebida como una caída, y en tercer lugar, la reducción del fantasma concebida como un atravesamiento (pp. 48, 49).

Según Miller (1998) estas soluciones no alcanzan para explicar cómo un sujeto puede desprenderse del goce que lo retiene en lo imaginario, del que lo retiene en la identificación fálica ni del que lo retiene en el fantasma... por tal motivo, considera que es preciso tomar esas soluciones bajo un nuevo ángulo:

...hay alguna cosa, una  $x$  que se presenta bajo la forma de un imaginario a franquear, bajo la forma de una identificación que debe caer, y bajo la forma del fantasma que debe ser atravesado. Son tentativas diferentes de ceñir esa  $x$ . Esa  $x$  tiene un nombre que Lacan dio, uno que frecuentemente subrayé, puntué, pero sin llegar a ponerlo exactamente en su lugar. Esta  $x$  es el sentido gozado (...) el significante tiene un efecto semántico. Es lo que escribí:  $f(S) \rightarrow s$  (p. 49).

La hipótesis que plantea Miller (1998) para dar cuenta de la ruptura de causalidad entre articulación significante y goce, sugiere que:

...la libido viene a investir el efecto semántico del significante, viene a asociarse a este efecto; esto es lo que Lacan llamo sentido gozado, es la investidura de la significación. Lo que es válido tanto para lo imaginario como para la identificación fálica y el fantasma” (p. 49).

Si el hueso de una cura finalmente es el síntoma, ¿cuál será entonces el final del análisis? Miller (1998) trae a su desarrollo una respuesta de Lacan de la cual solo habló una vez, a saber, la de identificarse al síntoma, y precisa:

...el síntoma no se franquea a diferencia del plano imaginario (...) a diferencia de las identificaciones, al síntoma no lo hacemos caer; y que, a diferencia del fantasma, el síntoma no se atraviesa. Quiere decir que con el síntoma tenemos



que vivir, que debemos – como se dice en francés – *faire – avec* (hacer con). Quiere decir que debemos vérsela con él: llegar a identificarse con el síntoma significa que yo soy tal como gozo (...) Esto quiere decir, además, algo esencial y es que el pase no es un simple caso de desinversión libidinal (p. 73).

Si hasta ahora el trabajo analítico era concebido como la progresión de la desinversión libidinal, sugiere Miller (1998) que entonces el análisis se mediría por la mortificación; pero el problema radica en que si se plantea el fin de análisis como atravesamiento del fantasma, al ser la libido para Freud una cantidad constante, si se retira del fantasma, a dónde va....bien sea dentro de que haya sido mal invertida y de que pueda desinvertirse del mal lugar, ¿a dónde volvería a invertirse?. Entonces aclara:

Ninguna desinversión puede impedir que permanezca el modo de gozar, que permanezca el síntoma como modo de gozar. Entonces, tomemos la cuestión de la pareja – síntoma, que es una nueva definición del gran Otro, es el gran Otro definido como medio de goce. Esto concierne al gran Otro de dos formas: primero, el Otro se revela a sí como representado por el cuerpo y, en segundo lugar, como lugar del significante, ya que la promoción del cuerpo en Lacan no anula absolutamente al Otro como lugar del significante, sino que simplemente destaca que el significante mismo es un medio de goce (...) el *parletre* como ser sexuado no hace pareja a nivel del significante puro, sino a nivel del goce, y que esa relación es siempre sintomática (p. 74).

Se deduce entonces, que si hay algo permanente es el síntoma como modo de gozar, permanente quizá en cuanto a insistencia que define lo que se es en lo más íntimo del ser; pensar en los tratamientos de la subjetividad y el malestar en la sociedad actual es apostar por soluciones técnicas que ¿eliminen lo más singular que es cada uno? A partir de

la reflexión de estas ideas, se puede apreciar como para el psicoanálisis lo que está en juego en tanto fin y como medio es diferente a lo que Foucault llama las tecnologías del yo.

Se pudiera decir, si acaso, que el psicoanálisis encuentra su antecedente en la cultura en lo que fue el cuidado de sí en su primera fase histórica. Se pone en tensión como punto de encuentro entre espiritualidad y psicoanálisis los conceptos de sujeto y verdad, pero se ve quizá a la luz de la última enseñanza de Lacan, como su desarrollo del concepto de *parletre* que incluye el anudamiento entre la articulación signifiante y el goce y el estatuto de la verdad adjudicable al síntoma, distancian en finalidad ambas prácticas. Por su parte, las prácticas de la espiritualidad apuntan a un sentido de reestablecimiento y de equilibrio ideal, donde la verdad a alcanzar aunque implica un retorno a sí mismo, apunta a la virtud y a la libertad. ¿Se pudiera pensar en el acceso a la espiritualidad en tanto práctica de si como experiencia ética de cuidado, más que como tratamiento de un malestar?, ¿Es el estatuto que preserva en la actualidad?

## **Capítulo III: La ética en psicoanálisis y sus implicaciones a la luz del bienestar y la salud**

### **3.1 Introducción**

Hasta este punto han sido desarrollados dos capítulos que si se quiere pueden tener cierto paralelismo, en cuanto a su recuento histórico por un lado el tema del saber y el malestar y por el otro el cuidado de sí. Aunque se haya dejado de último el capítulo sobre la ética en psicoanálisis, varias ideas se han podido ir entrecruzando entrelíneas y a través de preguntas reflexivas.

Se desarrollarán principalmente los planteamientos de Lacan en el seminario VII titulado La Ética, apoyando los planteamientos con el aporte que recopila Eric Laurent a propósito de los principios rectores del acto analítico. Todo esto a la luz del bienestar, la salud y el cuidado de sí, para pensar si es posible considerar estatutos de la ética.

El final del capítulo procura dar cuenta de una serie de experiencias desde la formación psicoanalítica de orientación lacaniana en instituciones no psicoanalíticas donde se puede elaborar en retrospectiva que cierta ética del cuidado de sí estaba ya presente.

### **3.2 El hombre como artesano de sus soportes**

#### **3.2.1 La ética del deseo**

Lacan (2003) introduce el título de ese seminario, con cierta vacilación, pero lo justifica, al estar engarzado con el tema desarrollado el año anterior, a saber, el deseo y su interpretación; entonces precisa:

Bajo el término de ética en psicoanálisis se agrupa lo que nos permitirá, más que cualquier otro ámbito, poner a prueba las categorías a través de las cuales creo darles, en lo que les enseño, el instrumento más adecuado para destacar qué aporta de nuevo la obra de Freud y la experiencia del psicoanálisis que de ella se desprende (p. 9).

Parece que se trata de un ejercicio de poner a prueba como instrumento para analizar la obra de Freud y la experiencia que de esta se desprende. Se puede apreciar como la connotación instrumental no se trata de una guía orientativa de técnicas, sino de poner a prueba se pudiera decir teoría y práctica a través de la experiencia, que a su vez es la de cada uno.

Observa como justamente el desarrollo de teorías que apuntan a una relativización del orden moral, los efectos terminan siendo paradójicos:

Cuanto más la teoría, cuanto más la obra de la crítica social, cuanto más el tamiz de una experiencia tendiente a reducir la obligación a funciones precisas en el orden social, han despertado la esperanza de relativizar el carácter imperativo, constrictivo y, en suma, conflictivo, de la experiencia moral, más hemos visto acrecentarse de hecho las incidencias propiamente patológicas de dicha experiencia (p. 12).

A propósito del estatus de los síntomas en la sociedad actual, esta idea apoya lo planteado hasta ahora, enfatizando que la relativización del orden moral ha generado nuevos modos de padecimiento quizá en una repercusión más abrupta sobre los seres.

Lacan (2003) plantea la cuestión de saber qué permite formular el psicoanálisis en lo tocante al origen moral; para reflexionar sobre esto hace referencia al aporte de Freud de la mitología reconstruida de Tótem y tabú, que a su modo de ver:

...parte de la experiencia del asesinato primordial del padre, de lo que lo engendra y de lo que se encadena a ella. Desde este punto de vista, la transformación de la energía del deseo permite concebir la génesis de su represión, de tal suerte que la falta en esta ocasión no sólo es algo que se nos impone en su carácter formal – debemos alabarnos por ella, *felix culpa*, pues en ella yace el principio de una complejidad superior, a la cual debe su elaboración la dimensión de civilización (p. 14).

Precisa que si se tratara de limitar la génesis del superyó, es imposible articularla solo ateniéndose a las necesidades colectivas; ante lo cual advierte como orientación: “Algo se impone allí, cuya instancia se distingue de la pura y simple necesidad social; esto es aquello cuya dimensión intento aquí permitirles individualizar bajo el registro de la relación del significante y de la ley del discurso” (p. 15).

Se resalta por un lado el estatuto que ya da aquí Lacan a la falta como algo que se impone no solo a nivel formal en la constitución subjetiva, sino también en su carácter de elaboración de la dimensión de civilización.

Otra referencia a la obra de Freud que toma Lacan (2003) remite al malestar en la cultura, en cuanto se trata de una obra que reflexiona sobre nuestra posición respecto al hombre, en tanto la experiencia analítica se circunscribe a una demanda humana, para indagar sobre el tema dice:

...la experiencia moral no se limita a esa parte destinada al sacrificio, modo bajo el cual se presenta en cada experiencia individual. No está vinculada únicamente con ese lento reconocimiento de la función que fue definida (...) bajo el término de superyó y a la exploración de sus paradojas, a lo cual denomine esa figura obscena y feroz, bajo la cual se presenta la instancia moral cuando vamos a buscarla en sus raíces. La experiencia moral de la que se trata en el análisis es también aquella que se resume en el imperativo original que propone lo que podría llamarse en este caso el ascetismo freudiano – ese *Wo Es war, soll Ich werden...*” (p. 16).

De este modo, se presenta el término de experiencia moral y se sitúa al mismo tiempo en el principio de entrada del paciente en el psicoanálisis. Precisa Lacan (2003):

Ese yo (je), en efecto, que debe advenir donde eso estaba y que el análisis nos enseña a medir, no es otra cosa más que aquello cuya raíz ya tenemos en ese yo que se interroga sobre lo que quiere. No solo es interrogado, sino que cuando avanza en su experiencia, se hace esta pregunta y se la hace precisamente en relación a los imperativos a menudo extraños, paradójicos, crueles, que le son propuestos por su experiencia mórbida (p. 16).

Según Lacan (2003) para poder delimitar la originalidad freudiana en materia de ética, es importante situar un desliz en el cambio de actitud en la cuestión moral como tal:

En Aristóteles, el problema es el de un bien, el de un Soberano Bien. Debemos medir por qué le importa acentuar el problema del placer, de la función que ocupa desde siempre en la economía mental de la ética. Esto es algo que precisamente no podemos eludir en tanto es el punto de referencia de la teoría freudiana en lo concerniente a (...) las dos instancias psíquicas que denominó procesos primario y secundario. ¿Se trata realmente de la misma función de

placer en cada una de estas elaboraciones?. Es casi imposible delimitar esa diferencia si no nos percatamos de lo que ocurrió en el intervalo... (pp. 20, 21).

La cuestión ética se articula a partir de una orientación de la ubicación del hombre en relación con lo real, al menos es lo que se desvela en el progreso de la posición de Freud; pero para poder concebir esto, plantea Lacan (2003) habrá que ver lo que sucedió en el intervalo entre Aristóteles y Freud:

Lo que sucedió al inicio del siglo XIX, es la conversión o la reversión utilitarista<sup>42</sup>. Podemos especificar ese momento, sin duda totalmente condicionado históricamente, por una declinación radical de la función del amo, la cual rige evidentemente toda la reflexión aristotélica y determina su perdurabilidad a través de los tiempos. Encontraremos expresada en Hegel la desvalorización extrema de la posición del amo, pues hace de él el gran chorlito, el cornudo magnífico de la evolución histórica, pasando por la vía del vencido, es decir, del esclavo y de su trabajo, la virtud del progreso. Originalmente, en su plenitud, el amo en la época en que existe, en la época de Aristóteles, es algo muy diferente de la ficción hegeliana, la cual no es más que su envés, el negativo, el signo de su desaparición (p. 21).

---

<sup>42</sup> **Utilitarismo**

El utilitarismo es una teoría ética que establece que la mejor acción es la que maximiza la utilidad. Esta "utilidad" se define de varias maneras, generalmente en términos del bienestar de entidades sintientes, tales como seres humanos y otros animales. Jeremy Bentham, el fundador del utilitarismo, describió la utilidad como la suma de todo placer que resulta de una acción, menos el sufrimiento de cualquier persona involucrada en la acción. El utilitarismo es una versión del consecuencialismo, que establece que las consecuencias de cualquier acción son el único estándar del bien y del mal. A diferencia de otras formas de consecuencialismo, como el egoísmo, el utilitarismo considera todos los intereses por igual. En la economía neoclásica, se llama utilidad a la satisfacción de preferencias mientras que en filosofía moral, es sinónimo de felicidad, sea cual sea el modo en el que esta se entienda. El utilitarismo es a veces resumido como "el máximo bienestar para el máximo número". De este modo el utilitarismo recomienda actuar de modo que se produzca la mayor suma de felicidad posible en conjunto en el mundo. Recuperado de: <https://es.wikipedia.org/wiki/Utilitarismo>

Lacan (2003) trae otra referencia de la época para poder situar el contexto de Freud en relación a su posición ética, y tiene que ver con un trabajo de Bentham y el término *fictitious*:

...quiere decir ficticio, pero en el sentido en que ya articule ante ustedes que toda verdad tiene una estructura de ficción. El esfuerzo de Bentham se instaura en la dialéctica de la relación del lenguaje con lo real para situar el bien – el placer en esta ocasión, al que articula, veremos de modo totalmente diferente que Aristóteles – del lado de lo real. En el interior de esta oposición entre la ficción y la realidad viene a ubicarse el movimiento de vuelco de la experiencia freudiana (p. 22).

De este modo, una vez operada esta separación de lo ficticio y de lo real, en Freud según Lacan (2003) las cosas se sitúan en un lugar diferente de donde cabría esperar:

En Freud, la característica del placer, como dimensión de lo que encadena al hombre, se encuentra totalmente del lado de lo ficticio. Lo ficticio, en efecto, no es por esencia lo engañoso, sino hablando estrictamente, lo que llamamos lo simbólico. Que el inconsciente este estructurado en función de lo simbólico, que lo que el principio del placer haga buscar al hombre sea retorno de un signo (...) que lo que el hombre busca y vuelve a encontrar, sea su huella a expensas de la pista – es esto aquello cuya importancia toda hay que medir en el pensamiento freudiano, para poder también concebir cuál es entonces la función de la realidad (p. 22).

Se cuestiona cuál es la realidad que está en juego, si remite a la realidad cotidiana, a la inmediata o a la social, si es en conformismo con los usos aceptados, o se tratará de la realidad descubierta por la ciencia, o más bien se tratará de la realidad psíquica...



Para poder entender un poco mejor el alcance de la ética aristotélica en torno al ideal y al amo, Lacan (2003) hace observar como por ejemplo:

...el ideal de ese amo, al igual que el dios en el centro del mundo aristotélico gobernado por el *nous*, parece ser escabullirse lo más posible del juego del trabajo – quiero decir, de dejarle al intendente el gobierno de los esclavos, para dirigirse hacia un ideal de contemplación, sin el cual la ética no encuentra su justa perspectiva (p. 34).

Se abre un paréntesis para aludir al contexto de la cultura del cuidado de sí mismo, donde su estatus inicial como vía de formación, si se quiere, para poder gobernar, es desviado al estatus contemplativo que escabulle de las responsabilidades sociales, dando lugar a la valoración del cuidado de sí como culto hacia sí mismo y no como culto de lazo hacia los otros, que devendría en el gobierno de los otros.

La búsqueda de una vía, de una verdad dice Lacan (2003) no está ausente en la experiencia analítica, ¿se trata con el análisis de buscar una verdad liberadora?. Prosigue aclarando:

Esa verdad que buscamos en una experiencia concreta no es la de una ley superior. Si la verdad que buscamos es una verdad liberadora, es una libertad que vamos a buscar en un punto de ocultamiento de nuestro sujeto. Es una verdad particular (...) con un carácter de *Wunsch*<sup>43</sup> imperioso (...) Lo mejor que podemos encontrarle como cualidad es la de ser el verdadero *Wunsch* que estaba en el principio de un comportamiento extraviado o atípico (...) no tiene carácter

---

<sup>43</sup> **Wunsch:**

Deseo en Alemán.

Recuperado de: <http://diccionario.reverso.net/aleman-espanol/Wunsch>

de una ley universal, sino por el contrario el de la ley más particular – incluso si es universal el que esta particularidad se encuentre en cada uno de los seres humanos (p. 35).

Lo novedoso de Freud, más allá de estos aportes, es haber introducido a través del principio de realidad el conflicto como base de un organismo que parece más bien destinado a vivir, - en avance a sus ideas sobre la pulsión de muerte -. Precisa Lacan (2003):

Nunca nadie, nunca ningún sistema de reconstitución de la acción humana, había llegado tan lejos en la acentuación de ese carácter fundamentalmente conflictivo. Ninguno había extremado tanto la explicación del organismo en el sentido de una inadecuación radical, en la medida que el desdoblamiento de los sistemas está hecho para ir contra la inadecuación fundamental de uno de los dos (...) Es su primera penetración en la oscuridad hacia esa *Wirklichkeit*<sup>44</sup> que es aquello en torno a lo que recae su pregunta, allí está el mecanismo, el relieve de toda su construcción (p. 40).

Se enfatiza como en la perspectiva freudiana, el principio de realidad se presenta de una manera esencialmente precaria. Para Lacan (2003) es uno de los puntos de alcance donde ninguna filosofía había llegado, para indagar sobre esta idea, remite a este aspecto:

Comparados con Freud, los idealistas de la tradición filosófica resultan una pavada pues, a fin de cuentas, no cuestionan seriamente esa famosa realidad, la

---

<sup>44</sup> **Wirklichkeit**

Realidad – efectividad.

Recuperado de: <http://es.bab.la/diccionario/aleman-espanol/wirklichkeit>

domestican. El idealismo consiste en decir que nosotros damos la medida de la realidad y que no hay que buscar más allá. Es una posición de confort. La de Freud, como por otra parte la de todo hombre sensato, es algo muy diferente (pp. 42, 43).

Cabe destacar, que esta cita cuestiona el idealismo, critica en algún sentido el alcance de la filosofía y el no poner en tela de juicio a la realidad; sin embargo ciertas referencias filosóficas han abierto este cuestionamiento, como por ejemplo la referencia comentada en el capítulo I de Spinoza, apunta a la crítica filosófica del alcance dado hasta ahora al hombre en tanto potencia que obedece a las leyes naturales, desde la lupa de la recta conducta.

La misma referencia de Foucault con el seminario *Hermenéutica del sujeto*, se piensa es en sí misma una crítica que introduce que más allá del cuidado de sí, hay una ética y hay un dominio relativo a la interpretación como condición de acceso a la verdad.

Retomando el comentario de Lacan (2003) sobre la concepción de realidad precaria para Freud, indica que:

...en la medida en que su acceso es tan precario, los mandamientos que trazan su vía son tiránicos. En tanto que guías hacia lo real, los sentimientos son engañosos (...) Su proceso mismo solo puede hacerse, en primer término, por la vía de una defensa primaria. La ambigüedad profunda de este abordaje exigido del hombre hacia lo real se inscribe primero en términos de defensa. Defensa que existe incluso ya antes de que se formulen las condiciones de la representación como tal (p. 43).

De este modo, se articula el aparato de la percepción con la realidad; plantea Lacan (2003) que si se sigue la hipótesis de Freud, en principio, el gobierno del principio del

placer, se ejerce sobre la percepción, es el aporte; donde, el proceso primario tiende a ejercerse en el sentido de una identidad de percepción; poco importa si es real o alucinatoria, siempre tenderá a establecerse; si no coincide con lo real, será entonces alucinatoria. Por otro lado, el proceso secundario tiende a la identidad de pensamiento, donde el funcionamiento interior del aparato psíquico, se ejerce como tanteo de un franqueamiento de la puesta a prueba del sistema circundante de los distintos objetos que lo rodean.

Se puede apreciar un doble entrecruzamiento de los efectos respectivos de los principios de realidad y placer, donde según Lacan (2003):

El principio de realidad gobierna lo que sucede a nivel del pensamiento, pero tan solo en la medida en que del pensamiento vuelva algo que en la experiencia interhumana llegue a articularse en palabras, puede, como principio del pensamiento, llegar al conocimiento del sujeto, en lo consciente. Inversamente, el inconsciente debe situarse a nivel de elementos, de compuestos lógicos que son del orden del *logos*, articulados bajo la forma de un *orthos logos* oculto en el núcleo del lugar donde para el sujeto se ejercen los pasos, la inercia del placer, que harán valer para él, indiferentemente, tal signo más que tal otro – en la medida en que éste puede venir en sustitución del primer signo o, en cambio, puede transferírsele la carga afectiva ligada a una primera experiencia (pp. 45, 46).

A modo de recapitulación y de precisar qué ocurre a un sujeto de la experiencia psíquica, Lacan (2003) precisa:

Hay primero, digamos, una sustancia o un sujeto de la experiencia psíquica, que corresponde a la oposición principio de realidad / principio del placer. Hay luego

un proceso de la experiencia que corresponde a la oposición del pensamiento con la percepción (...) El proceso se divide según se trate de la percepción – ligada a la actividad alucinatoria, al principio del placer – o del pensamiento. Esto es lo que Freud llama realidad psíquica. Por un lado, es el proceso en tanto que proceso de ficción. Por otro, son los procesos de pensamiento por los que se realiza efectivamente la actividad tendencial, a saber, el proceso apetitivo – proceso de búsqueda, de reconocimiento y, como Freud lo explico después, de nuevo hallazgo del objeto. Esta es la otra cara de la realidad psíquica, su proceso en tanto inconsciente, que es también proceso de apetito (p. 46).

En estos procesos de oposición, Lacan (2003) se pregunta sobre qué ocurre a nivel de sujeto, y sobre las vertientes a repartir entre los principios, para lo cual plantea:

Lo que a nivel del principio del placer se presenta al sujeto como sustancia, es su bien. En la medida en que el placer gobierna la actividad subjetiva, es el bien, la idea del bien, la que lo sostiene. Por esta razón, desde siempre, quienes se dedican a la ética no pudieron dejar de intentar identificar estos dos términos, sin embargo tan fundamentalmente antinómicos, que son el placer y el bien (p. 46).

Para Lacan (2003) la figura que aporta Freud a la oposición principio del placer / realidad es un tanto problemática, ya que:

Ni por un instante Freud piensa identificar la adecuación a la realidad con un bien cualquiera. En el malestar en la cultura nos dice – con toda seguridad la civilización, la cultura, le pide demasiado al sujeto. Si hay algo que se llama su bien y su felicidad, nada tiene que esperar para ello ni del microcosmos, vale decir de él mismo, ni del macrocosmos (p. 47).

De este modo, el paso del placer a la realidad se da cuando se verbaliza, en la medida que la catexia de atención le permite al sujeto estar alerta al principio de realidad; a este respecto Lacan (2003) retoma la idea de que los procesos de pensamiento, en la medida que estén dominados por el principio del placer, son inconscientes; solo pueden llegar a la consciencia en la medida que el sujeto puede verbalizarlos:

...en que una explicación reflexiva los pone al alcance del principio de realidad, al alcance de una conciencia en tanto que perpetuamente despierta, interesada mediante la catexia de atención es sorprender algo que puede producirse, para permitirle orientarse en relación al mundo real (p. 63).

A propósito de estas relaciones de oposición que Freud plantea, Lacan (2003) considera que son:

...más del orden de la experiencia propiamente ética que del orden de la psicología (...) la contraparte del descubrimiento freudiano de los hechos de la neurosis, que es, desde el principio, percibida en la dimensión ética en la que ella se sitúa efectivamente. Nos lo muestra el primer plano que en ella ocupa el conflicto y que ese conflicto es, de entrada, digámoslo, masivamente de orden moral” (pp. 48, 49).

Si bien Lacan (2003) reconoce que no se trata de una novedad por completo, es para reconocer la significación central de la reflexión teórica sobre la experiencia moral, y plantear en torno a la sucesión de éticas las siguientes preguntas:

¿Por qué, después de todo, fue necesario que los que se dedicaron a la ética retornasen siempre al problema enigmático de la relación del placer con el bien

último en lo tocante a lo que dirige la acción humana en tanto moral? ¿Por qué volver siempre a ese mismo tema del placer? ¿A qué se debe la exigencia interna que obliga a quien se dedica a la ética a intentar reducir las antinomias<sup>45</sup> vinculadas con este tema? (p. 49).

En conexión con los planteamientos de Foucault desarrollados hasta ahora, se plantea que con Hermenéutica del sujeto intenta reconstruir una ética de si, se puede decir que la reducción de antinomias va por la vía de la apuesta de que la acción individual y el compromiso personal no estén desvinculados de los intereses colectivos; este punto será desarrollado en el siguiente apartado.

A propósito del tratamiento dado desde el psicoanálisis a las antinomias, para Lacan (2003): “El placer solo se articula en la economía humana en cierta relación con ese punto, sin duda dejado siempre vacío, enigmático, pero que presenta cierta relación con que es la realidad para el hombre” (p. 54).

Se parte de la base, de dar lugar al vacío en tanto presenta cierta relación con lo que es la realidad para el hombre, y se pudiera añadir también, que tiene cierta relación con el malestar de la posición de hombre en el mundo.

Lacan (2003) toma el desarrollo de Freud como un aparato nervioso que no da cuenta de la totalidad del organismo; y plantea que ese aparato es: “...esencialmente una topología de la subjetividad – de la subjetividad en la medida en que ella se edifica y se

---

<sup>45</sup> **Antinomia**

(del griego ἀντί *anti*-, contra, y νόμος *nomos*, ley; *antinomia*, contradicción en la ley) es un término empleado en la lógica y la epistemología que, en sentido laxo, significa paradoja o contradicción irresoluble. Recuperado de: <https://es.wikipedia.org/wiki/Antinomia>

construye en la superficie de un organismo” (p. 55). Se va dibujando como Lacan intenta ampliar esta concepción de realidad psíquica como una topología de la subjetividad.

Refiere como problemático concebir un mismo lugar para situar la articulación donde se produce el fenómeno alucinatorio de la percepción predestinado por el organismo y los procesos orientados por la realidad, en la medida de que se trata de que el sujeto vuelva al camino de la satisfacción, que no es lo mismo que el principio del placer. Para indagar en este punto, Lacan (2003) dice:

Cuando Freud traza el esbozo de lo que puede representar el funcionamiento normal del aparato él habla, no de reacción específica, sino de acción específica, como correspondiendo a la satisfacción (...) pues justamente ella solo puede corresponder al objeto reencontrado. Este es el fundamento de repetición en Freud...” (p. 56).

Precisa que a esta acción específica siempre le faltará algo. Ubica a esta acción específica como el mecanismo que lleva a la satisfacción en tanto se relaciona con el objeto; es diferente a lo que sucede con la reacción motriz, donde solo se trata de descarga de una acción. Pareciera entonces, que se trata de otra satisfacción en juego; para introducir esta paradoja Lacan (2003) refiere:

No hay comentario más vívido de ese intervalo tan inherente en la experiencia humana, de esa distancia que se manifiesta en el hombre entre la articulación del anhelo y lo que sucede cuando su deseo emprende el camino a realizarse. Freud articula por qué hay siempre allí algo que está muy lejos de la satisfacción y que no entraña los caracteres buscados en la acción específica. Y termina con la palabra – creo que es la última de su ensayo – de cualidad monótona. En relación con todo aquello que el sujeto persigue, lo que puede producirse en el



dominio de la descarga motora siempre tiene un carácter reducido. No podemos dejar de dar a esta observación la sanción de la experiencia moral más profunda (p. 56).

Se deduce cierta analogía entre la búsqueda de una cualidad arcaica de cierto carácter regresivo que anima la tendencia inconsciente y lo que puede haber en ella de satisfactorio en el sentido más acabado, en un sentido moral.

Precisa Lacan (2005) en relación al principio de realidad que:

Al cuidado de la satisfacción de la necesidad se consagra la función del principio de realidad, y especialmente lo que se vincula a ello de manera episódica como conciencia, en la medida en que la conciencia está ligada a los elementos de lo sensorial privilegiado porque están interesados en la imagen primordial del narcisismo. Inversamente, todos los procesos de pensamiento, que comprenden – iba a decir comprometen – el juicio mismo, están dominados por el principio del placer. Yacen en el inconsciente, de donde solo son sacados por la verbalización teorizante que los extrae para la reflexión... (p. 53).

Esta cita resulta pertinente para pensar el estatuto del cuidado de sí desde el psicoanálisis, ya que sitúa al “cuidado de la satisfacción de la necesidad” como función del principio de realidad que tiene que ver de manera episódica con la conciencia que está ligada a los elementos sensoriales en cuestión en la imagen primordial del narcisismo. Pensado de esta manera, ¿La acción del cuidado por esta vía tendría que responder aunque desde la conciencia al narcisismo?, ¿Se pudiera hablar de estatutos del cuidado de sí en psicoanálisis, en el orden de la necesidad, de la demanda y del deseo?

A propósito de la función del inconsciente en la vida del hombre, Lacan (2005) plantea:

La verdadera razón del inconsciente es que el hombre sepa desde el origen que subsiste en una relación de ignorancia, lo que significa que el acontecimiento psíquico del hombre implica una primera división para lo cual todo aquello en lo que este repercute – sea cual fuere el capítulo en el que se lo ubique: apetito, simpatía y, en general, placer – deja fuera y contornea la Cosa a la que está destinado todo lo que él experimenta en una orientación del significante ya predicativo (p. 54).

Concebido así, se puede apreciar el carácter atemporal del inconsciente, como aquel que muestra a través de sus formaciones en un momento puntual algo que tiene que ver con otra cosa que deviene de atrás, pero no precisa ir en modo regresivo para poder dar cuenta de lo que está en juego; un psicoanálisis no se trata al menos desde la perspectiva lacaniana de hacer un estudio regresivo, idea que socialmente se evidencia asociada al psicoanálisis, asignándole un carácter poco pragmático.

Para abordar la Cosa, Lacan (2005) refiere:

Esta Cosa, sin embargo, no es en absoluto objeto y no podría serlo, debido a que su término solo surge como correlato de un sujeto hipotético en la medida en que ese sujeto desaparece (...) bajo la estructura significante. La intención muestra, en efecto, que esta estructura ya está allí antes que el sujeto tome la palabra y se haga con ella portador de alguna verdad o pretenda algún reconocimiento. La Cosa es, pues, lo que en el ser vivo, quienquiera que fuere que habite el discurso y se pronuncie en palabras, marca el lugar donde padece porque el lenguaje se manifiesta en el mundo. De este modo aparece el ser en todos los lugares donde el Eros de la vida halla el límite de su tendencia unitiva. Esta tendencia a la unión esta en Freud en el nivel orgánico, biológico, como se dice (...) Este es un modo de captura erotizado de los principales orificios del cuerpo (pp. 54, 55).

Se deduce lo complejo de ubicar el padecer como un lugar objetivable en el cuerpo, no se trata de algo localizable en una zona específica; es la presencia del lenguaje como reflejo del mundo la que pone en evidencia esta marca. De particular interés es la idea sobre el ser y su posibilidad de aparecer justo donde el Eros halla ese límite de su tendencia unitiva; ¿Sería un modo de captura de hacer con el borde del orificio en cuestión?

Sobre el objeto, en este momento de su enseñanza, año 1960, mismo año del seminario de La Ética, Lacan (2005) dice:

El objeto recientemente imaginado por el psicoanálisis como medida de la adecuación libidinal, mostraría por su tipo toda una realidad como modo de relación del sujeto con el mundo. Relación voraz, relación retentiva (...) relación oblativa, que revelaría el acontecimiento idílico de la relación genital. Pero, ¡ay!, ¿corresponde al psicoanalista reprimir la perversión profunda del deseo humano en el infierno de lo pregenital connotado de regresión afectiva? ¿Le corresponde regresar al olvido la verdad reconocida en el misterio antiguo, que <<Eros es un dios negro>>? (p. 58).

Se plantea una pregunta ética sobre lo que corresponde al psicoanalista y su alcance; considerar que el modo del sujeto de relación con el mundo responde a una adecuación libidinal singular permite acoger y dar lugar a esa verdad misteriosa; más adelante se habrá de precisar este punto en las experiencias institucionales, donde se podrá apreciar que acoger no significa asumir una posición comprensiva de que todo vale.

Para abordar un poco la complejidad de ese lugar referente a la Cosa y el deseo, Lacan (2005) se apoya en referir una nota sobre el fantasma y el deseo, donde dice:

En el fantasma, el sujeto se siente como lo que él quiere en el nivel del Otro [Autre], esta vez con A mayúscula, es decir, en el lugar donde él es verdad sin conciencia y sin recursos. Allí se realiza en esta ausencia espesa que se llama deseo. El deseo no tiene objeto, salvo, como muestran sus singularidades, aquel accidental, normal o no, que llegó a significar, ya sea en un relámpago o en una relación permanente, los confines de la Cosa, es decir, de esa nada en torno de la cual toda pasión humana estrecha su espasmo de modulación corta o larga y de retorno periódico (p. 59)

Con estas ideas, Lacan (2005) destaca que en el centro de cada uno lo que está es ese lugar abierto desde donde la nada interroga sobre el sexo y sobre la existencia a los seres humanos.

Resulta pertinente profundizar un poco más en lo que es la Cosa, Lacan (2003) hace referencia a la definición en francés en tanto deriva del latín *causa*, y alude a su definición etimológica jurídica y a su definición en alemán, para indicar su sentido de operación y deliberación y de la agrupación que condiciona la operación judicial misma. Propone que:

...hay una relación entre cosa y palabra. La paja de la palabra solo aparece en la medida en que hemos separado de ella el grano de las cosas y es primero esta paja la que llevó ese grano. No quiero ponerme aquí a elaborar una teoría del conocimiento, pero es muy evidente que las cosas de un mundo humano son cosas de un universo estructurado en palabra, que el lenguaje, que los procesos simbólicos dominan, gobiernan todo (p. 59).

Queda clara la función del lenguaje y su relación con el sujeto en el mundo de dominio y gobierno. Aspectos por los que se piensa, que en lo relativo al cuidado de sí, la propuesta de Foucault se desarrolla en un plano simbólico. De este modo, la cultura del

cuidado de sí sostendría una relación del sujeto con el mundo desde ese marco de dominio y de gobierno.

En este sentido, la vida entonces, no es un asunto de lenguaje, pero tampoco pareciera ser un aspecto de percepción, sobre estos puntos Lacan (2003) refiere a Freud para explicar la función del aparato sensorial y su desempeño como tamiz y precisa:

Solamente tenemos ahí la noción de una profunda subjetivación del mundo exterior – algo tria, tamiza, de tal suerte que la realidad no es percibida por el hombre, al menos en estado natural, espontáneo, más que bajo una forma profundamente elegida. El hombre tiene que ver con trozos escogidos de realidad (p. 62).

Se puede tomar esta referencia como una manera de concebir la complejidad del hombre en su modo de subjetivar el mundo exterior, más allá de una concepción mecanicista de estímulo – respuesta. Un ejemplo acerca de este aspecto, implica que si se concibe la temperatura exterior como único referente objetivo de temperatura, no sería posible hablar más allá del índice de sensación térmica, del significante “soy friolera” así designado al menos en España, ya que en otros países se nombra como “soy friolenta”; dando juego y quizá apuntando a algo del ser.

Lacan (2003) plantea que es con ese mundo exterior la cosa con la que el hombre tiene que arreglárselas, esto es así desde que hay hombres que piensan e intentan una teoría del conocimiento como modo de arreglárselas. Como tentativa de arreglo se puede pensar en la neurosis misma:

Lo que encontramos articulado aquí nos permite una primera aproximación de lo que está en juego en la neurosis y comprender su correlato, su término regulador. Si el fin de la acción específica que apunta a la experiencia de satisfacción es reproducir el estado inicial, volver a encontrar (...) el objeto, comprendemos muchos modos de comportamiento neurótico (p. 69).

Lacan (2003) se apoya en comentar lo que sería la tendencia de comportamiento en las tres grandes estructuras clínicas que Freud distingue en sus primeras percepciones de la realidad ética, como lo son la histeria, la obsesión y la paranoia; para mostrar la relación con ese objeto:

La conducta histérica, por ejemplo, tiene como objetivo recrear un estado centrado por el objeto, en tanto ese objeto, das Ding, es, como escribe Freud en algún lado, el soporte de una aversión. En tanto objeto primero es objeto de insatisfacción (...) En el polo opuesto – la distinción es de Freud y no cabe abandonarla en la neurosis obsesiva, el objeto en relación al cual se organiza la experiencia de fondo, la experiencia de placer, es un objeto que, literalmente, aporta demasiado placer (...) Lo que indica y significa que el comportamiento del obsesivo, en sus senderos diversos y en todos sus arroyuelos, es que siempre se regula para evitar lo que el sujeto ve a menudo bastante claramente como siendo el objetivo y el fin de su deseo. La motivación de esta motivación es extraordinariamente radical, porque el principio del placer efectivamente tiene un modo de funcionamiento que es justamente evitar el exceso, el placer en demasía (pp. 69, 70).

A propósito de la paranoia, Lacan (2003) evoca la posición del sujeto según Freud, donde éste aporta como un surgimiento primordial a un primer extraño, respecto al cual el

sujeto debe ubicarse de entrada y donde el paranoico no cree. De este modo, su mecanismo es:

...esencialmente rechazo de cierto apoyo en el orden simbólico, de ese apoyo específico alrededor del cual puede hacerse (...) la división en dos vertientes de la relación con das Ding (...) es lo que llamaremos el fuera – de – significado. En función de ese fuera – de – significado y de una relación patética con él, el sujeto conserva su distancia y se constituye en un modo de relación, de afecto primario, anterior a toda represión (p. 70).

Es en relación a ese das Ding original dice Lacan (2003) que se realiza la primera elección, el primer emplazamiento de la orientación subjetiva que se trata de la elección de la neurosis y regulará desde ese momento toda función del principio del placer. En ese mismo lugar se organiza lo opuesto y se sustituye esa realidad muda que es das Ding a la realidad que comanda y ordena.

En sentido freudiano lo que regula los trayectos del objeto es el principio del placer, que somete a no encontrar: “La búsqueda encuentra así en ruta una serie de satisfacciones vinculadas con la relación de objeto, polarizadas por ella y que a cada instante modelan, temperan, apuntalan a sus actividades siguiendo la ley propia del principio del placer.” (p. 75). Se trata de una ley que fija cierta cantidad de excitación que no puede sobrepasar el límite de polarización placer y displacer, formas bajo las que se regula el principio del placer (Lacan, 2003).

Así, lo que Freud aporta en lo relativo al fundamento de la moral, remite a la afirmación del descubrimiento de la ley primordial en la que la cultura comienza en tanto que se opone a la naturaleza, donde la ley fundamental es la ley de interdicción del incesto.

Donde se pone en evidencia el desarrollo del carácter esencial de la cosa materna, en tanto ocupa el lugar de das Ding. La ley así tiene como consecuencia el excluir siempre el incesto fundamental; lo que encontramos en la ley del incesto se sitúa como tal al nivel de la relación inconsciente con das Ding, la Cosa:

En la medida en que la función del principio del placer reside en hacer que el hombre busque siempre lo que debe volver a encontrar, pero que no podría alcanzar, allí yace lo esencial, ese resorte, esa relación que se llama la ley de interdicción del incesto (p. 85).

De estas ideas resulta de interés destacar que, justo el inicio de la civilización emerge cuando en una relación de oposición a la naturaleza, se instala la ley fundamental de interdicción del incesto.

Para Lacan (2003) Freud de este modo, da cuenta de que no existe Soberano Bien, y que este mismo remite a das Ding que es la madre en tanto objeto de incesto, por lo cual es un bien interdicto y no existe otro bien; es el trasfondo invertido de Freud de la ley moral. Así, lo que se buscó en el lugar de objeto irrecuperable es el objeto que se encuentra siempre en la realidad. Un giro en la física da cuenta de la variación a propósito del lugar del objeto:

En el lugar del objeto imposible de volver a encontrar a nivel del principio del placer, surgió algo que no es más que lo siguiente, que se encuentra siempre, pero bajo una forma cerrada, ciega, enigmática: el mundo de la física moderna. A su alrededor, lo verán, se jugó efectivamente al final del siglo XVIII, durante la Revolución Francesa, la crisis de la moral, a la cual la doctrina freudiana aporta una respuesta...(p. 88).



La vía en la cual se formulan los principios éticos, en tanto se imponen a la consciencia, preparados desde el preconsciente; está en estrecha relación con el principio de realidad propuesto por Freud, en tanto correlato dialéctico del principio del placer. Lacan (2003) comenta: “La realidad se plantea para el hombre, y en esto ella lo involucra, por estar estructurada y por ser lo que se presenta en su experiencia como lo que siempre vuelve al mismo lugar” (p. 93).

Sucede que, esa búsqueda de lo que siempre vuelve al mismo lugar, queda ligada con lo que se elaboró como ética, pero ésta:

Comienza en el momento en que el sujeto plantea la pregunta sobre ese bien que había buscado inconscientemente en las estructuras sociales – y donde, al mismo tiempo, es llevado a descubrir la vinculación profunda por la cual lo que se le presenta como ley está estrechamente vinculado con la estructura misma del deseo. Si no descubre de inmediato ese deseo último que la exploración freudiana descubrió bajo el nombre de deseo del incesto, descubre qué articula su conducta de manera tal que el objeto de su deseo se mantenga siempre para él a distancia. Esa distancia que no es completamente una, es una distancia íntima que se llama proximidad, que no es idéntica a él mismo... (pp. 94, 95).

La tesis de Lacan (2003) es que: “...la ley moral se articula con la mira de lo real como tal, de lo real que puede ser la garantía de la Cosa” (p. 95). Refiere a la crisis de la ética, donde la física newtoniana fuerza a Kant a una revisión que se sitúa como radical de la función de la razón en tanto que:

...pura y en tanto que expresamente dependiente de este cuestionamiento de origen científico se nos propone una moral cuyas aristas, en su rigor, no habían podido incluso hasta entonces ser nunca entrevistas – esa moral que se desprende

expresamente de toda referencia a un objeto cualquiera de afección (...) un objeto patológico, lo cual quiere decir solamente un objeto de una pasión cualquiera (p. 95).

Hace referencia en este sentido, a la única definición de la acción moral posible, fórmula conocida de Kant que dice: “Haz de modo tal que la máxima de tu acción pueda ser considerada como una máxima universal” (p. 95). De este modo, una acción solo es moral en la medida que es comandada por el motivo que articula la máxima.

Una renovación del imperativo kantiano desde nuestra ciencia, refiere Lacan (2003) pudiera expresarse usando el lenguaje de la electrónica y de la automatización: “Actúa de tal suerte que tu acción siempre pueda ser programada” (p. 96). Se sigue poniendo en evidencia otro desprendimiento de la idea de lo que sería un Soberano Bien.

En cuanto a la aplicación social de las leyes y su función civilizatoria, plantea que: “...las sociedades no solo viven muy bien teniendo como referencia leyes que están lejos de soportar la instalación de una aplicación universal, sino que más bien (...) las sociedades prosperan por la transgresión de estas máximas (p. 97).

Otro aporte de la doctrina freudiana según Lacan (2003) en torno a las raíces del sentimiento ético, deviene de los aportes en cuanto al concepto de sublimación; donde las derivas que nos dirigen en tanto motivan toda la acción del principio del placer, le pueden dar al sujeto satisfacción de más de un modo, dejándole la puerta abierta a la sublimación. Una precisión sobre el contexto del pensamiento de la época ayudará a situar la relevancia del aporte de Freud:

Durante largo tiempo, incluso en el pensamiento científico, los hombres pudieron habitar en las proyecciones cosmológicas. Hubo durante largo tiempo

un alma del mundo, y el pensamiento pudo mecerse en alguna relación profunda de nuestras imágenes con el mundo que nos rodea. Este es un punto cuya importancia parece no percibirse: la investigación freudiana introdujo todo ese mundo en nuestro interior, lo envió definitivamente a su lugar, a saber a nuestro cuerpo y a ningún otro lado (p. 115).

Según comenta Lacan (2003), en lo concerniente a la sublimación el objeto es inseparable de las elaboraciones imaginarias y culturales:

No es que la colectividad simplemente los reconozca como objetos útiles – encuentra en ellos el campo de distinción gracias al que puede, en cierto modo, engañarse sobre *das Ding*, colonizar con sus formaciones imaginarias el campo de *das Ding*. En este sentido se ejercen las sublimaciones colectivas, socialmente aceptadas. La sociedad encuentra alguna felicidad en los espejismos que le proveen moralistas, artistas, artesanos, hacedores de vestidos o sombreros, los creadores de las formas imaginarias. Pero el mecanismo de la sublimación (...) debe buscarse en una función imaginaria, muy especialmente aquella para la cual nos servirá la simbolización del fantasma (¿????), que es la forma en la que se apoya el deseo del sujeto. En formas históricamente, socialmente, específicas, los elementos *a*, elementos imaginarios del fantasma, llegan a recubrir, a engañar al sujeto, en el punto mismo de *das Ding* (p. 123).

Estas ideas llevan a pensar sobre las corrientes del cuidado de sí desde sus primeras vertientes moralistas y religiosas como una manera de procurar ese espejismo tranquilizador que sirve de velo a la realidad.

Para Lacan (2003): “Freud nos dejó ante el problema de una hiancia renovada en lo concerniente a *das Ding*, la de los religiosos y los místicos, en el momento en que ya no podemos colocarla para nada bajo la garantía del Padre” (p. 124). Prosigue más adelante

comentando que al final Freud designa el campo *das Ding* como aquel donde gravita el placer más allá del principio del placer, donde ni el placer, ni las tendencias organizativas, ni las unificantes, ni las tendencias eróticas de la vida, bastan para hacer del organismo vivo, de las necesidades y de lo necesario de la vida, el centro del desarrollo psíquico.

La fórmula más general que da Lacan (2003) de la sublimación es la siguiente: “...eleva un objeto – y aquí no rehusaré las resonancias de retruécano que puede haber en el uso del término que introduciré – a la dignidad de la Cosa” (p.138). Para que esto sea posible, es necesario que algo haya sucedido en la relación del objeto con el deseo. Según plantea, en el análisis, el objeto es un punto de fijación imaginario, que brinda, en cualquiera de los registros en juego, la satisfacción de una pulsión.

A propósito de la búsqueda en relación al objeto, referida en párrafos anteriores, Lacan (2003) plantea que la Cosa como velada está representada por otra cosa:

No podrán dejar de ver en la frase célebre de Picasso, No busco, encuentro, el encontrar [*trouver*], el trovar de los trovadores y de los troveros, de todos los retóricos, que le gana de mano al buscar (...) lo que es encontrado es buscado, pero buscado en las vías del significante (...) búsqueda antipsíquica que, por su lugar y función, está más allá del principio del placer. Pues según las leyes del principio del placer, el significante proyecta en ese más allá la igualización, la homeóstasis, la tendencia a la carga uniforme del sistema del yo como tal – al hacerlo. La función del principio del placer es, en efecto, llevar al sujeto de significante en significante, colocando todos los significantes que sean necesarios para mantener en el nivel más bajo la tensión que regula todo el funcionamiento del aparato psíquico (p. 147).

Se trata de la relación del hombre con ese significante y de retomar el punto tocado en el capítulo I de la cuestión de saber qué hace el hombre cuando modela un significante, a

propósito del planteamiento del hecho de que el hombre es artesano de sus soportes. Lacan (2003) para avanzar en este punto, introduce la noción de creación y advierte que debe ser promovida por nosotros y agrega:

...con lo que ella entraña, un saber de la criatura y del creador, porque ella es central, no sólo en nuestro tema, el motivo de la sublimación, sino en el de la ética en el sentido más amplio. Planteo lo siguiente: un objeto puede cumplir esa función que le permite no evitar la Cosa como significante, sino representarla, en tanto que ese objeto es creado (p. 148).

Lacan (2003) hace referencia al vaso y la nada en Heidegger y dice:

Ese nada de particular que lo caracteriza en su función significante es precisamente en su forma encarnada lo que caracteriza el vaso como tal. Es justamente el vacío que crea, introduciendo así la perspectiva misma de llenarlo. Lo vacío y lo pleno son introducidos por el vaso en un mundo que, por sí mismo, no conoce nada igual. A partir de este significante modelado que es el vaso, lo vacío y lo pleno entran como tales en el mundo, ni más ni menos y con el mismo sentido. Esta es la ocasión de palpar lo que tiene de falaz la oposición entre lo pretendidamente concreto y lo pretendidamente figurado – si el vaso puede estar lleno, es en tanto que primero, en su esencia, está vacío. Y es exactamente en el mismo sentido que la palabra y el discurso pueden ser plenos o vacíos (p. 149).

Si se considera el vaso desde la perspectiva planteada anteriormente, dice Lacan (2003) como objeto hecho para representar la existencia del vacío en el centro de lo real que se llama la Cosa, el vacío se presenta como: "...un *nihil*, como nada y por eso el alfarero, igual ustedes a quien les hablo, crea el vaso alrededor de ese vacío con su mano, lo crea igual que el creador mítico, *ex nihilo*, a partir del agujero (...) hay identidad entre el

modelamiento del significante y la introducción en lo real de una hiancia, de un agujero.  
(p. 151).

Esta reflexión trae a colación el problema del mal y su ubicación, según Lacan (2003):

Puede estar en la Cosa en tanto que ella no es el significante que guía la obra, en tanto que ella tampoco es la materia de la obra, sino en tanto que, en el núcleo del mito de la creación, del cual pende toda la cuestión (...) mantiene la presencia de lo humano – aunque justamente, lo humano nos escape. En este punto, lo que llamamos lo humano, solo puede ser definido de la manera en que definí recién la Cosa, a saber, aquello que de lo real padece el significante (p. 154).

Precisa en este sentido, que el hombre modela el significante y lo introduce en el mundo, se trata de saber entonces qué hace al modelarlo a la imagen de la Cosa, cuando justamente es imposible imaginarla; es aquí donde sitúa el problema de la sublimación.

Lacan (2003) refiere de nuevo a las estructuras clínicas de la histeria, la neurosis obsesiva y a la paranoia, pero esta vez, para a través de sus mecanismos, aproximarse a los tres términos de la sublimación, a saber, el arte, la religión y la ciencia; comenta que Freud en otro momento relaciona la paranoia con el discurso científico. Se tomarán como indicaciones para ordenar la función de la sublimación en referencia a la Cosa:

Todo arte se caracteriza por cierto modo de organización alrededor de ese vacío (...) La religión consiste en todos los modos de evitar ese vacío (...) Freud subrayó los rasgos obsesivos del comportamiento religioso (...) el discurso de la ciencia, tanto se origina en nuestra tradición en el discurso de la sabiduría, en el discurso de la filosofía, adquiere su pleno valor el término empleado por Freud

respecto de la paranoia y de su relación con la realidad psíquica: *Unglauben*<sup>46</sup> (p. 160)

Se trataría en el arte del mecanismo de la represión de la Cosa, en la religión quizá hay más bien un desplazamiento y en el discurso de la ciencia correspondería el mecanismo de la forclusión. Lacan (2003) precisa a este respecto:

El discurso de la ciencia rechaza la presencia de la Cosa, en la medida en que, desde su perspectiva, se perfila el ideal del saber absoluto, es decir de algo que, aunque plantea la Cosa, al mismo tiempo no la reconoce. Todos saben que esta perspectiva se revela a fin de cuentas en la historia como representando un fracaso (p. 162).

Se hace un inciso para pensar el fracaso del discurso de la ciencia en su ideal de perfilarse como saber absoluto, que, aunque haya un reconocimiento histórico que de cuenta del mismo, hoy en día entra en lo social desde esa promesa; se piensa en las prácticas humanas de la salud que bajo este rubrico de un saber científico prometen eficacia universal.

Si el discurso de la ciencia según Lacan (2003) está realmente determinado por esa forclusión, una consecuencia es que lo rechazado de lo simbólico reaparecerá en lo real; esto desemboca en una perspectiva donde algo tan enigmático como la Cosa se perfila al término de la física... ¿querrá decir esto, en tanto que pretender hacerla objetivable?... o al menos evidenciable... Esto hace pensar el punto de los síntomas actuales a propósito de la

---

<sup>46</sup> **Unglauben**

Incredulidad en Alemán.

Recuperado de: <http://es.bab.la/diccionario/aleman-espanol/unglauben>

intensidad en la fenomenología del síntoma en su relación con los otros y el impacto en el cuerpo comentado con anterioridad.

Resume Lacan (2003) retomando el estatuto de la Cosa como aquello que de lo real padece el hombre, de esa relación fundamental que lo compromete con las vías del significante, que:

...es el efecto de la incidencia del significante sobre lo real psíquico lo que está en causa y por esta razón la empresa sublimatoria no es pura y simplemente insensata en todas sus formas – se responde con lo que está en juego (p. 166).

Desde esta perspectiva, Lacan (2003) hace una crítica a Platón, ya que para él, el arte es denigrado al grado último de las obras humanas, en tanto todo lo que existe es en relación a las ideas, que son lo real.

Se relaciona este aspecto con el estatuto del cuidado de sí en el platonismo, si lo real son las ideas, el trabajo de sí en cuanto al conocimiento y a las prácticas de sí, estarían del lado de la idea, de lo ideal. Por otro lado, pensar el cuidado de sí como uno de los antecedentes culturales del psicoanálisis, situaría la diferencia de este último, en el énfasis si acaso del trabajo del síntoma desde otra concepción de realidad. ¿Cabría pensar desde el psicoanálisis sobre una ética del cuidado?

Retomando la importancia que da Lacan (2003) al arte, comenta la relación del artista con la época en que se manifiesta, la cual es: "...siempre contradictoria. El arte intenta operar nuevamente su milagro siempre a contracorriente, contra las normas reinantes, normas políticas por ejemplo, esquemas de pensamiento inclusive" (p. 174).

Partiendo de estos supuestos, el arte sería uno de los modos de sublimación que responde a la maquinaria contextual de cada época, reflejando su trabajo alrededor de la



Cosa. Así, por un lado permite hacer un trabajo sublimatorio, pero por el otro permite acceder a una posible interpretación de la cultura.

Se parte entonces de la hipótesis de que hay un individuo en relación de oposición a una colectividad. Según plantea Lacan (2003) el individuo en tanto sujeto que padece del significante, en su pasión por el mismo surge la angustia como afecto que desempeña el papel de señal ocasional. En relación al malestar en la cultura, se trata de un desarreglo por el cual la función psíquica del superyó:

Parece encontrar en ella misma su propio agravamiento, por una suerte de ruptura de los frenos que aseguraban su justa incidencia. Falta aún, en el interior de este desarreglo saber cómo, en el fondo de la vida psíquica, las tendencias pueden encontrar su justa sublimación (p. 176).

Sería darle al desarreglo un carácter constitutivo, donde asumido desde el interior de las personas una de las salidas responde a la neurosis como defensa; y desde el exterior se puede tomar a la cultura en sí misma como la que refleja el malestar pero también en cierta medida lo instituye.

Se reconoce entonces el lugar que ocupa das Ding y la demanda del hombre de ser privado de algo de lo real, ese lugar según Lacan (2003) fue llamado por un participante del seminario, la vacuola<sup>47</sup>. Precisa:

---

<sup>47</sup> Figura 8  
Vacuola

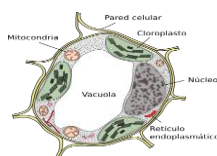


Figura 8. La Vacuola. Copyright 2003 por Atlas de Histología Animal y Vegetal

Se trata, en efecto, de algo de ese orden, si nos dejamos llevar por ese ensueño, de lo más escabroso, propio de ciertas especulaciones contemporáneas, que nos hablan a propósito de lo que se transmite de comunicación – determinada función pseudo – óptica – dentro de una estructura orgánica. Obviamente, no hay allí comunicación como tal. No obstante, si en un organismo monocelular esta comunicación se organizase esquemáticamente alrededor de la vacuola, apuntando a la función de la vacuola como tal, podríamos tener efectivamente esquematizado, en la representación, lo que está en juego (p. 184).

Deduce que esa vacuola está creada en el centro del sistema de los significantes; en la medida en que esa demanda última de ser privado de algo real está ligada a una simbolización primitiva. Lacan (2003) cita el ejemplo de la creación de la poesía cortés en tanto hace lo siguiente:

...situar en el lugar de la Cosa, y en esta época cuyas coordenadas históricas nos muestran cierta discordancia entre las condiciones particularmente severas de la realidad y ciertas exigencias del fondo, cierto malestar en la cultura. La creación de la poesía consiste en plantear, según el modo de sublimación propio del arte, un objeto al que designaría como enloquecedor, un *partenaire* inhumano (pp. 184, 185).

Se toma como orientadora esta indicación en cuanto al tratamiento posible del malestar, bien sea en forma de angustia o de síntoma, donde el hacer espontáneo del sujeto sobre su malestar, en relación a su realidad, sirve de brújula del tratamiento posible de ese *partenaire* inhumano.

Se enfatiza en esta relación artificiosa del significante, en tanto, organización artificial que según Lacan (2003) fija en un momento las direcciones de cierto ascetismo<sup>48</sup> y qué sentido es necesario darle a la conducta del rodeo en la economía psíquica, es reconocer un lugar y una funcionalidad. Para precisar estas ideas refiere:

El rodeo, en el psiquismo, no está hecho siempre únicamente para reglar el paso que reúne lo que se organiza en el dominio del principio del placer con lo que se propone como estructura de la realidad. También hay rodeos y obstáculos que se organizan para hacer aparecer como tal el dominio de la vacuola. Se trata de proyectar como tal cierta transgresión del deseo. Aquí entra en juego la función ética del erotismo. El freudismo, en suma no es más que la perpetua alusión a la fecundidad del erotismo en la ética, pero no la formula como tal (p. 186).

En este mismo sentido, Lacan (2003) plantea que lo que muestra se puede situar entre una ética y una estética freudiana, donde:

La estética freudiana solo está allí en la medida en que nos muestra una de las fases de la función de la ética (...) la estética freudiana, en el sentido más amplio del término, es decir, el análisis de toda la economía de los significantes, nos muestra esa Cosa, inaccesible. Debe ser colocada en el punto de partida del

---

<sup>48</sup> Se denomina **ascetismo** o **ascética** a la doctrina filosófica y religiosa que busca purificar el espíritu por medio de la negación de los placeres materiales o abstinencia; al conjunto de procedimientos y conductas de doctrina moral que se basa en la oposición sistemática al cumplimiento de necesidades de diversa índole que dependerá, en mayor o menor medida, del grado y orientación de que se trate.

En muchas tradiciones religiosas, la ascética es un modo de acceso místico. La mayoría de los sistemas ascéticos desdeñan las necesidades fisiológicas del individuo por considerarlas de orden inferior. En Occidente, las primeras doctrinas ascéticas surgieron en la antigua Grecia. Sin embargo, este tipo de prácticas ya eran milenarias en Oriente.

El ascetismo alcanzó su mayor difusión al incorporarse a sistemas religiosos como el budismo, el cristianismo y el islamismo.

Recuperado de: <https://es.wikipedia.org/wiki/Ascetismo>

problema, para tratar de articular sus consecuencias, en particular el papel de la idealización (p. 195).

¿Se trataría entonces desde la sublimación entendida como mecanismo de hacer frente a ese partenaire inhumano, dar un estatuto de ideal a ese objeto?, ¿Estaría en juego en la sublimación el hacer en tanto técnica que reproduce un objeto ideal para cada uno?

Para poder profundizar un poco más en la complejidad de los mecanismos en juego en lo relativo al campo de la Cosa, Lacan (2003) explica que se trata de un campo donde se proyecta algo más allá: "...en el origen de la cadena significativa, lugar donde está puesto en causa todo lo que es lugar del ser, lugar elegido donde se produce la sublimación..." (p. 259). El deseo se dirige a un ser de significativo, donde el carácter inhumano del objeto salta a la vista.

Lleva al límite de lo tocante al campo de acceso a aquello de lo que se trata en lo tocante al deseo y plantea: "...¿Qué sucede cada vez que suena para nosotros la hora del deseo? (p. 261). Sitúa dos barreras que separan al sujeto del campo del deseo, El bien y el fenómeno estético, este último identificable con la experiencia de lo bello, en su irradiación deslumbrante, en tanto esplendor de lo verdadero, en este sentido: "...que lo bello esté más cerca del mal que del bien para apuntar al centro de la experiencia moral no es, espero, algo que los asombre demasiado. Fue dicho hace mucho tiempo, lo mejor es el enemigo del bien" (p. 262).

A propósito del bien, Lacan (2003) retoma el problema de la barrera del deseo y procura articularlo en relación a la posición en el análisis:

La cuestión del bien está lo más cerca posible de nuestra acción. Todos los intercambios que se operan entre los hombres y, más aun una intervención del tipo

de la nuestra, por costumbre, es colocada bajo el acápite y la autorización del bien – perspectiva sublime, incluso sublimada. Ahora bien, desde cierto ángulo, podemos definir a la sublimación como una opinión en el sentido platónico del término, una opinión organizada como un modo de alcanzar lo que podría ser objeto de ciencia, pero que la ciencia no puede alcanzar ahí donde está. Una sublimación cualquiera, incluyendo ese universal mismo, el bien, puede ser considerada momentáneamente, dentro de este paréntesis, como una ciencia falsificada (p. 264).

Desde la experiencia analítica, todo sugiere que la noción y finalidad del bien son problemáticas, Lacan (2003) a propósito de esta complejidad trae la pregunta ¿Qué bien persiguen exactamente en relación a su paciente? y sugiere:

Tenemos que saber en cada instante cuál debe ser nuestra relación efectiva con el deseo de hacer el bien, el deseo de curar. Debemos contar con él como algo por naturaleza proclive a extraviarnos, en muchos casos instantáneamente. Diré aun mas – se podría de manera paradójica, incluso tajante, designar nuestro deseo como un no – deseo de curar. El único sentido que tiene esta expresión es el alertarlos contra las vías vulgares del bien, que se nos ofrecen con su inclinación a la facilidad; contra la trampa benéfica del querer – el – bien – del – sujeto (p. 264).

¿Se trataría de curar al paciente de las ilusiones que lo retienen en la vía de su deseo?... ¿Hasta dónde se puede llegar?... Lacan (2003) sitúa en relación a esto, los riesgos de posicionarse en lo que llamó la vía americana, desde la promesa de accesibilidad a todos los bienes. Existe otra perspectiva de un acceso a los bienes de la tierra que implicaría el abordaje psicoanalítico. Refiere al deseo como esa ley de interdicción y el problema de su interpretación cuyo campo central en juego remite a la creación fantasmática:

Les mostré su rasgo esencial, ese *él no sabía*, en imperfecto, que custodia el campo radical de la enunciación, es decir, de la relación más fundamental del sujeto con la articulación significativa. Es decir, que no es su agente sino su soporte, en la medida en que ni siquiera sabría calcular sus consecuencias (p. 265).

Lacan (2003) señala que en la experiencia de cada día se manifiesta bajo la forma de lo que se llama las defensas del sujeto, que realmente las vías de la búsqueda del bien se presentan bajo la forma de alguna coartada del sujeto, de este modo:

Toda la experiencia analítica no es sino el envite hacia la revelación de su deseo, y cambia el primitivismo de la relación del sujeto con el bien, en relación a todo lo que, hasta entonces, fue articulado al respecto por los filósofos (...) toda meditación sobre el bien del hombre, desde el origen del pensamiento moralista, desde que el término ética adquirió un sentido en tanto que reflexiones del hombre su condición y cálculo de sus propias vías, se realizó en función del índice del placer (...) Ahora bien, ¿la articulación por parte de Freud del principio del placer, no nos aportará una ganancia, un beneficio, un beneficio de conocimiento y claridad? (p. 267).

La propuesta del término placer según Freud, fue distinta a la propuesta derivada del pensamiento filosófico, según Lacan (2003) la originalidad reside en la noción de las facilitaciones que ordenan el reparto de las cargas libidinales para no superar cierto nivel, del cual, más allá de la excitación sería insoportable para el sujeto. Aclara que:

Para nada se trata en Freud de la huella en tanto creadora, sino del placer engendrado por el funcionamiento de esas facilitaciones. Entonces, la fuerza del

principio del placer se sitúa a nivel de la subjetividad. La facilitación no es en lo más mínimo un efecto mecánico, es invocada como placer de la facilidad y será retomada como placer de la repetición (pp. 268, 269).

En este sentido, el principio del placer no solo nos compromete con unas vías falsas, donde el principio de realidad nos confronta; con placer, a decir verdad, hacemos la realidad. Esto resume según Lacan (2003) la noción de praxis, ya que concierne por un lado a la dimensión de la ética en cuanto a la acción en tanto no tiene solo como meta un producto que se inscribe en una energía productiva; sino también, en la fabricación, en la producción *ex nihilo*; ambos sentidos se adecuan al mismo término.

Se lee entrelineas un valor de uso en cuanto utilización de goce, donde según Lacan (2003):

El bien se articula desde entonces de un modo muy diferente. El bien no está en el nivel del uso del paño. El bien esta a nivel del hecho de que un sujeto pueda disponer de él. El dominio del bien es el nacimiento del poder. La noción de la disposición del bien es esencial y si se la pone en primer plano, se aclara toda la reivindicación del hombre, en cierto punto de su historia, una vez que ha llegado a disponer de sí mismo (p. 276).

Para Lacan (2003) el hombre moderno busca el sendero hacia el conocimiento de sí mismo, desde la asunción del deseo como algo misterioso, quizá sea el desliz del conocimiento de sí mismo en tanto ideal de los antiguos. Plantea de este modo, la siguiente pregunta:

¿Cómo puede ser que a partir del momento en que todo se organiza alrededor del poder de hacer el bien, algo totalmente enigmático se nos ofrece y retorna sin cesar de nuestra propia acción, como la amenaza siempre creciente en nosotros de una exigencia cuyas consecuencias son desconocidas? (p. 282).

Advierte Lacan (2003) en este sentido que, como psicoanalistas inmersos en el discurso de la comunidad, en el sentido del bien general, se tiene que enfrentar los efectos del discurso de la ciencia, donde se pone en evidencia sin velos la potencia del significante como tal. De este modo:

El desarrollo súbito, prodigioso de la potencia del significante, del discurso urgido de las letritas de las matemáticas, que se diferencia de todos los discursos sostenidos hasta entonces, deviene una alineación suplementaria. ¿En qué? En lo siguiente: es un discurso que por estructura no olvida nada (p. 284).

Siguiendo estas ideas, se pudiera decir, que ¿se trata de un discurso que no es capaz de reprimir?, donde lo evidenciable en cuanto potencia produce alineación del sistema?. A propósito del significante, Lacan (2003) plantea que introduce dos órdenes en el mundo:

...la verdad y el acontecimiento. Pero si uno quiere mantenerlo a nivel de las relaciones del hombre con la dimensión de la verdad, no puede usárselo al mismo tiempo para la puntuación del acontecimiento. En general, en la tragedia no hay ninguna especie de verdadero acontecimiento. El héroe y lo que lo rodea se sitúan en relación al punto de mira del deseo. Lo que sucede son los derrumbes, los amontonamientos de las diversas capas de la presencia de los héroes en el tiempo. Esto permanece indeterminado... (p. 318).



Se asume si se quiere una perspectiva donde la tragedia es tal en tanto obedece a una acción guiada en algún sentido, ¿por el orden fantasmático? Resulta fundamental distinguir el hacer desde esta guía y el obrar, ¿quizá como salida posible hacia la comedia?

Lacan (2003) hace referencia al mito de Antígona para explicar en cierto punto, que si en algún momento el valor de tragedia es deplorado, es porque el Coro interviene para denominar a la que se conoce a sí misma, que Lacan resuena con el Conócete a tí mismo del oráculo de Delfos. Precisa un poco más adelante en relación al elogio del hombre:

...hay muchas cosas formidables en el mundo, pero no hay nada más formidable que el hombre. Para Claude Levi – Strauss, lo que aquí dice el Coro del hombre es verdaderamente la definición de cultura como opuesta a la naturaleza – cultiva la palabra y las ciencias sublimes, sabe preservar su morada de los hielos del invierno y de las ráfagas de la tormenta, sabe no mojarse (p. 329).

Se deduce de estas ideas que, quizá, entre el paso de la tragedia a la comedia relativa al malestar subjetivo, está la cultura, que a través de sus referencias y sus mecanismos es capaz de ofrecer las prácticas de sí para hacer dicha travesía.

Sobre el estatuto de estas prácticas en la cultura actual, Lacan (2003) precisa que no es un final de análisis lo que se nos demanda en la consulta:

Lo que se nos demanda debemos llamarlo con una palabra simple, es la felicidad (...) como dice Saint – Just, la felicidad se transformó en un factor de política, la cuestión de la felicidad no tiene para nosotros solución aristotélica posible y la etapa previa se sitúa a nivel de la satisfacción de las necesidades para todos los hombres” (p. 348).

Para ahondar en esta demanda, Lacan (2003) hace referencia justamente a las paradojas de la demanda y del deseo:

En la definición de la sublimación como satisfacción sin represión hay, implícito o explícito, paso del no – saber al saber, reconocimiento de lo siguiente: que el deseo no es más que la metonimia del discurso de la demanda. Es el cambio como tal. Insisto en ello – esa relación propiamente metonímica de un significante con el otro que llamamos el deseo, no es el nuevo objeto, ni el objeto anterior, es el cambio de objeto en sí mismo (p. 350).

Lo que está en juego en la demanda es otra cosa, la satisfacción se encuadra en la hiancia, y el deseo es lo que sostiene esa metonimia. De este modo la realización de deseo se plantea desde la perspectiva del Juicio Final:

Esta intrusión de la muerte sobre la vida da su dinamismo a toda pregunta cuando ella intenta formularse sobre el sujeto de la realización del deseo. Para ilustrar lo que decimos, si planteamos directamente la pregunta del deseo a partir del absolutismo parmenideo, en tanto que anula todo lo que es el ser, diremos – nada es de lo que no nació y todo lo que existe solo vive en la falla en ser (p. 351).

Se distingue lo vivo del deseo, como registros diferentes; donde el acceso al ser en cuanto existencia es justamente desde la falla en ser.

A partir de estas reflexiones, Lacan (2003) retoma el tema del deseo del analista para decir que: “No puede desear lo imposible” (p. 358). Poder circunscribir, y acotar los misterios del deseo parece una de las brújulas de la labor analítica.

Sobre la dificultad de asumir esta posición que da acceso al ser por la vía de la falla, Lacan (2003) precisa:

...muy a menudo no hay, en los deberes que el hombre se impone, más que el temor de los riesgos a asumir si no se los impusiese (...) lo que el análisis articula es que, en el fondo, es más cómodo padecer de la interdicción que exponerse a la castración (p. 365).

Resulta pertinente, habiendo recorrido las complejidades en torno al ser y su deseo, retomar lo que Lacan (2003) plantea sobre la ética en psicoanálisis: "...de alguna manera por mínima que sea, el análisis aporta algo que se plantea como medida de nuestra acción – o simplemente lo pretende" (p. 370). Algo que es conocido desde hace tiempo en relación a la práctica es que el psicoanálisis procede por un retorno a la acción, lo que justifica que se esté en la dimensión moral; donde:

La hipótesis freudiana del inconsciente supone que la acción del hombre, ya sea ésta sana o enferma, normal o mórbida, tiene un sentido oculto al que se puede llegar. En esta dimensión, se concibe de entrada la noción de una catarsis que es purificación, decantación, aislamiento de planos (p. 371).

Esto no se trata de un descubrimiento, es según Lacan (2003) la forma embrionaria del antiguo Conócete a ti mismo, forma que coincide con una forma general de todo progreso que se puede llamar interior. El aporte de Lacan a este respecto fue tomar como patrón de medida de la revisión de la ética, la relación de la acción con el deseo que la habita. Si en la época antigua el imperativo del oráculo era Conócete a ti mismo, se pudiera decir, que el oráculo del psicoanálisis en contraposición al ideal de felicidad, más bien

apuntaría a una pregunta tal como ¿Actúas desde tu deseo?, o como refiere Lacan: “¿Ha usted actuado en conformidad con el deseo que lo habita?” (p.373).

Para indagar en el tema del deseo y la ética, Lacan (2003) se apoya en la tragedia y la comedia, y dice:

La ética del análisis no es una especulación que recae sobre la ordenanza, sobre la disposición, de lo que se llama el servicio de los bienes. Implica, hablando estrictamente, la dimensión que se expresa en lo que se llama la experiencia trágica de la vida. En la dimensión trágica se inscriben las acciones y se requiere que nos ubiquemos en lo tocante a los valores, también se inscribe además en la dimensión cómica y cuando comencé a hablarles de las formaciones del inconsciente, como saben, lo que tenía en el horizonte era lo cómico (pp. 372, 373).

En este sentido de lo cómico, se trata de la relación con el deseo y de su fracaso en alcanzarlo; la dimensión cómica está creada por la presencia en su centro de un significante oculto, según precisa Lacan (2003):

Poco importa que en lo que sigue se nos lo escamotee, hay que recordar simplemente que en la comedia, lo que nos satisface, nos hace reír, nos la hace apreciar en su plena dimensión humana, no exceptuando tampoco el inconsciente, no es tanto el triunfo de la vida como su escape, el hecho de que la vida se desliza, se hurta, huye, escapa a todas las barreras que se le oponen y, precisamente, a las más esenciales, las que están constituidas por la instancia del significante (p. 373).

Reconocer la contrapartida de lo trágico y porque se sabe reconocer la naturaleza del deseo que está en esta experiencia, una revisión ética es posible más allá de los que precedieron en este tema. Prosigue Lacan (2003) en este desarrollo:

...en el horizonte de la culpa, en la medida en que ella ocupa el campo del deseo, están las cadenas de la contabilidad permanente y esto, independientemente de cualquier articulación particular que pueda darse de ella. Una parte del mundo está orientada resueltamente en el servicio de los bienes, rechazando todo lo que concierne a la relación del hombre con el deseo – es lo que se llama la perspectiva postrevolucionaria. La única cosa que puede decirse, es que nadie parece darse cuenta de que al formular así las cosas, no se hace más que perpetuar la tradición eterna del poder – *Continúen trabajado, y en cuanto al deseo, esperen sentados* (p. 378).

En este sentido propone:

...de la única cosa de la que se puede ser culpable, al menos en la perspectiva analítica, es de haber cedido en su deseo (...) aquello de lo cual el sujeto se siente efectivamente culpable cuando tiene culpa, de modo aceptable o no para el director de la conciencia, es siempre, en su raíz, de haber cedido en su deseo (p. 379).

Esto se relaciona y conecta en estrecho sentido, con las neurosis y sus consecuencias, en torno a lo cual Lacan (2003) plantea que:

Si el análisis tiene un sentido, el deseo no es más que lo que sostiene el tema inconsciente, la articulación propia de lo que nos hace arraigarnos en un destino particular, el cual exige con insistencia que la deuda sea pagada y

vuelve, retorna, nos remite siempre a cierto surco, al surco de lo que es propiamente nuestro asunto (p. 380).

Se deduce que justamente el análisis encuentra un sentido en ese asunto tan propio y singular, que sale de cualquier sentido universal de cuidado o curación.

Si hay un bien en juego es el que puede servir para pagar el precio del acceso al deseo, entendiendo el deseo como la metonimia de nuestro ser, refiere Lacan (2003) que:

El arroyuelo donde se sitúa el deseo no es solamente la modulación de la cadena significante, sino lo que corre por debajo de ella, que es hablando estrictamente lo que somos y también lo que no somos, nuestro ser y nuestro no – ser – lo que en el acto es significado, pasa de un significante a otro en la cadena, bajo todas las significaciones (p. 382).

En relación a este planteamiento, Lacan (2003) plantea que la diferencia en cuanto al trabajo de Freud en el malestar en la cultura, es que este invita a sublimar todo lo que se quiera, hay que pagarlo con algo, y ese algo se llama goce: “Esa operación mística la pago con una libra de carne. Este es el objeto, el bien, que se paga por la satisfacción del deseo (p. 383).

En relación al psicoanálisis, Lacan (2003) retoma haciendo alusión a una palabra de conclusión:

El campo que es el nuestro en la medida en que lo exploramos resulta ser de algún modo objeto de una ciencia. ¿La ciencia del deseo, me dirán ustedes, entrará en el marco de las ciencias humanas? (...) Lo que en realidad como ciencia ocupa actualmente el lugar del deseo, es muy simplemente lo que se llama por lo común de la ciencia, la que por ahora ven cabalgar tan

alegremente y realizar toda suerte de conquistas denominadas físicas. Creo que a lo largo de este periodo histórico, el deseo del hombre largamente sondeado, anestesiado, adormecido por los moralistas, domesticado por los educadores, traicionado por las academias se refugió, se reprimió muy sencillamente, en la pasión más sutil y también la más ciega (...) la pasión del saber. Es ella quien está marcando un paso que aún no ha dicho su última palabra (p. 385).

En las conquistas físicas de la ciencia actual, se encuentra la idea del yo como una de las instancias objeto de estudio, según plantea Lacan (2003) a este respecto:

Así, desde su origen, el yo, en tanto que él también se expulsa por un movimiento contrario, el yo en tanto que defensa, en tanto que primero y ante todo rechaza y que, lejos de anunciar, denuncia, el yo en la experiencia aislada de su surgimiento, que quizá deba considerarse como siendo su declinar original, el yo aquí se articula (p. 72).

Un yo diferente al yo en cuestión en lo que Foucault denomina las tecnologías del yo, donde se pone en evidencia una función de denuncia y de rechazo, más por la vía de la defensa ante lo inasimilable que nos constituye que se impone con un ideal.

### **3.3 Relevancia de una reflexión ética**

#### **3.3.1 Implicaciones a la luz del bienestar.**

**3.3.1.1 Ética en juego en el cuidado de sí.** Asumir una posición ética en relación al cuidado de sí, tiene que ver con su contexto histórico y su carácter contingente

en el efecto de historia humana; si se parte de un recorrido cronológico se pudiera decir a propósito de las fases históricas referidas en este capítulo que:

En relación al momento socrático – platónico, que constituye su aparición en la filosofía; a la edad de oro de la cultura del sí mismo que abarcada en los siglos I y II; y el paso de la ascesis filosófica pagana al ascetismo cristiano, correspondiente a los siglos IV y V, circunscriben una ética del Soberano Bien que pretende desde la moral fijar los comportamientos adecuados para determinadas personas. El cuidado de sí en sus inicios tenía un carácter sectario, quizá en el paso al ascetismo cristiano, se promovió como estilo de vida, que podían llevar personas evolucionadas espiritualmente como guías de los demás que quisiesen seguir ese camino.

Es hipótesis de esta investigación, la asunción de una cuarta fase de la epimeleia desde la crisis referida entre espiritualidad y fe/teología, surgida quizá a partir del siglo XVII. Si bien es cierto que la propuesta de Spinoza con la *Ética* apunta con su teoría de los afectos a procurar incluir lo que hasta ahora había sido dejado de lado en pro de la recta conducta, la prevalencia ética referencial remite a Descartes y la ubicación del yo en el centro de la existencia, y la deducción basada en la evidencia como vía para alcanzar el conocimiento en este caso de sí mismo. También en este caso bajo premisas generalizables.

Siguiendo el carácter hipotético, se plantea una quinta fase desde la lectura e interés de esta investigación, relativa al desarrollo de la epimeleia que tendría que ver con la inquietud de Foucault de retomar en el siglo XX entre muchos otros, este tema. Como se precisó en el apartado correspondiente, no se trata de un desarrollo cronológico exhaustivo; aunque por ejemplo se hagan breves referencias a Heidegger, el desarrollo central se focaliza en los planteamientos de Foucault.



Las dos obras de este autor, tomadas como referencia, *Hermenéutica del sujeto* del año 1982 y *La Inquietud de sí* de 1984, procuran proporcionar una reflexión sobre la teoría histórica y social de la subjetividad para reflexionar hacia una nueva ética donde como se refirió anteriormente, la acción individual y el compromiso personal no estén desvinculados de los intereses colectivos, a través de la práctica de la libertad, pero según Foucault (2002) para que esta adopte una forma de *ethos*: "...que sea bueno, bello, honorable, estimable, memorable, y que pueda servir de ejemplo, es necesario todo un trabajo de uno sobre sí mismo" (p. 102)

Aunque en cierto momento, Foucault mencione que se trata de una ética del deseo, se puede apreciar como en este punto el deseo en juego obedecería a un carácter ideal desde las categorías éticas, apuntaría si cabe la precisión, a un deseo del Yo. Reflexiona sobre la idea de ética del deseo del alma, como supeditada a seguir el modelo de una física donde, los mecanismos de control social juegan un papel determinante. Su apuesta implica la reflexión entre los juegos de poder con el mínimo posible de dominación. A este respecto, Foucault (2002) precisa:

Pienso que no puede existir ninguna sociedad sin relaciones de poder, si se entienden como las estrategias mediante las cuales los individuos tratan de conducir, de determinar, la conducta de los otros. El problema no consiste por lo tanto en intentar disolverlas en la utopía de una comunicación perfectamente transparente, sino de procurarse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *ethos*, la práctica de sí, que permitirían jugar, en estos juegos de poder, con el mínimo posible de dominación (p. 121).

La reflexión ética concebida desde la hermenéutica como interpretación de la realidad, que da acceso a una verdad, tendría un estatuto de libertad, procurando ¿un ideal

universal como objeto de sí mismo? Para profundizar un poco más en este punto, Foucault (2002) refiere que:

...entre los juegos de poder y los estados de dominación, están las tecnologías gubernamentales, confiriendo a este término un sentido muy amplio – que va desde la manera de gobernar a la propia mujer, a los hijos, hasta la manera en que se gobierna una institución -. El análisis de estas técnicas es necesario porque es a través de este tipo de técnicas como se establecen y mantienen muy frecuentemente los estados de dominación. En mi análisis del poder, existen tres niveles: las relaciones estratégicas, las técnicas de gobierno y los estados de dominación (p. 123).

Si las técnicas circunscritas a las prácticas de sí, deben estar reguladas por el poder, y en la actualidad los imperativos sociales y las políticas de bienestar apuntan a la felicidad, desde esta perspectiva ¿más que de una ética del deseo, no se trataría de una ética del goce que empuja a la satisfacción destituyendo al malestar su carácter existencial?

Brousse (2014) hace referencia a la complejidad de la categoría de goce en la enseñanza de Lacan, alude al final de la misma para apuntar que la diferencia entre Lacan y Foucault tiene que ver con el lugar que se le da a esta categoría, y precisa:

Lacan utiliza la referencia a Marx para hablar del objeto a como más de goce, plus de goce, tal como el ‘más’ del concepto de plusvalía de Marx. Hay aquí un uso por parte de Lacan, de esa categoría del ‘mas – de’ para definir el goce incluido en el objeto a (p. 58).

Se pueden relacionar las ideas propuestas por Miller (2013) a propósito de la dirección de la consciencia cristiana donde el esfuerzo apunta el restablecimiento del

dominio del sujeto sobre lo que escapa a su voluntad, que denomina radicalmente ética; precisa:

Todo esto pone de manifiesto en qué punto Freud dio un sentido nuevo a esos fallos de la voluntad, puso en su sitio, un sitio nuevo, a lo que se impone como coacción a mi voluntad. Justo en el punto donde esas sabidurías o esa literatura burguesa excluyen del yo esos fallos de la voluntad, Freud por el contrario introduce esa coacción en la definición misma del sujeto. Es lo que Lacan, utilizando el término de Freud llamo división o escisión del sujeto como traducción de la Spaltung freudiana. El psicoanálisis no trata esos fenómenos como fallos de la voluntad, sino que al contrario, define al sujeto por su escisión (...) El es más fuerte que yo es la confesión de la escisión, la conciencia de la misma, y muestra que la experiencia subjetiva no es la unidad supuesta que se consolida en la voluntad (p. 297).

Se resalta el estatuto del deseo no como algo del orden de la voluntad y de la consciencia. En dado caso, habría que asumir la presencia de una voluntad diferente que se impone a la que viene de la consciencia de sí; es la que Freud según Miller (2013a) llamó pulsión y Lacan teorizó como una demanda que nombró como voluntad de goce:

En la pulsión, en lo que este término freudiano designa, el sujeto tiene la más perturbadora experiencia de estar sometido a una voluntad diferente a la suya. Lo que llamamos inconsciente (...) apenas esboza esa voluntad diferente. Tal es el sentido de la asociación libre – experiencia que consiste en poner entre paréntesis, para sentirse sometido toda voluntad diferente de la de decir. Sin duda es una experiencia de la escisión, aunque no haga presente esa otra voluntad con el mismo acento que la pulsión. Los sueños también esbozan ese Es más fuerte que yo... (p. 297).

Asumir que es la voluntad de goce la que vía reflexión desde el cuidado de sí apunta a la libertad del sujeto, o vía sublimación desde la perspectiva freudiana permite colocar la dignidad de la Cosa al estatuto de objeto, es desde ambas perspectivas, el concebir el acceso del sujeto a un hacer diferente de su padecer permitiendo acceder al placer, a la satisfacción en juego desde la concepción de objeto como agalma.

Desde la perspectiva lacaniana, y su concepción del deseo en su punto de interdicción y de falla, procura que el hacer del sujeto en análisis sea asumir la responsabilidad de su goce, para poder acceder a un hacer desde ese deseo singular. El hacer en cuestión no ocupa una pretensión de ideal ni de universal, el estatuto del objeto remite a su ser de causa, que paradójicamente, permite hacer lazo con la cultura.

Esta precisión sobre una posible ética del goce en el cuidado de sí, según los planteamientos de Foucault, se presenta desde la mirada del psicoanálisis, resulta conveniente citar el comentario de Han (2014) sobre la posición de Foucault, donde dice que:

...adopta un tono afirmativo frente al neoliberalismo. Acepta sin crítica que el régimen neoliberal, como <<sistema del Estado mínimo>>, como <<administrador de la libertad>>, posibilita la libertad del ciudadano. Se le escapa por completo la estructura de poder y coacción que hay en la proclamación neoliberal de la libertad. De esta forma, la interpreta como libertad para la libertad: <<Voy a producir para ti lo que se requiera para que seas libre. Voy a procurar que tengas la libertad de ser libre>> (p. 20)

Esta posición precipita al llamado sujeto del rendimiento de la sociedad actual a la depresión y al agotamiento, ya que se presenta como empuje de hacer; aunque en Foucault la ética del sí mismo se opone al poder político represivo y a la explotación por parte de los otros, dice Han (2014) que es ciega ante aquella violencia de la libertad que está en el

fondo de la explotación del sí mismo en la actualidad. La coacción propia es más voraz que la ajena, ya que no es posible hacer frente con ninguna resistencia, ¿más que la del síntoma?

### **3.3.2 Implicaciones a la luz de la salud**

#### **3.3.2.1 Esfuerzos para reconstruir una ética de sí y la clínica psicoanalítica**

Con el desarrollo hasta aquí elaborado, se puede deducir cómo el sistema social, entendido como cultura, familia, o momento histórico, inserta a los seres humanos en una lógica que hace que las respuestas a determinados lugares de demanda de deseo por parte de ese Otro de la cultura emerja en cada quien por la vía del objeto; modo que circunscribe un malestar subjetivo ya que opera desde un deseo de reconocimiento; el trabajo desde la orientación lacaniana apostaría como “efecto eficaz” la emergencia del sujeto.

Para proseguir en la reflexión sobre el lugar del goce, Lacan (2008) distingue seriamente entre la noción de persona y lo que se define por sujeto:

Lo que en otros registros llamados morales se marca como la persona en la perspectiva psicoanalítica solo se sitúa en el nivel del síntoma. La persona comienza allí donde el sujeto está anclado de un modo distinto que como lo definí, allí donde se lo sitúa de una manera más amplia, que hace entrar en juego lo que se ubica sin duda en el origen del sujeto, a saber, el goce. La experiencia analítica nos enseña a diseñar de modo distinto de cómo se lo hizo el atlas, en el sentido cartográfico, de los juegos del significante que se remiten al sujeto. Al hacerlo no pretende reconstruir ningún nuevo todo, sino solamente inaugurar un método (p. 289).

Ahora bien, ¿Cómo concebir este método que es el psicoanálisis?, si bien no se trata de un código de ética, cómo se es capaz de dar cuenta de la “experiencia en psicoanálisis”, experiencia que se inscribe en el marco de la escuela que agrupa desde el nombre de Asociación Mundial de Psicoanálisis<sup>49</sup> a las escuelas, sedes y grupos de orientación lacaniana.

Resulta de interés señalar que, bajo el rubro de Principios, en el año 2004, durante el Congreso de la AMP en Comandantubá, la Delegada General presentó una “Declaración de principios” ante la Asamblea General. Posteriormente los Consejos de las Escuelas hicieron llegar los resultados de sus lecturas, de sus observaciones y señalamientos; después de ese trabajo, se presentan ante la Asamblea los Principios que se piden sean adoptados por la comunidad psicoanalítica; este trabajo fue realizado por Eric Laurent (s/f), y será citado a continuación, los comentarios de reflexión relevantes a propósito de esta investigación serán escritos en la cita entre paréntesis y en letra cursiva:

#### Primer principio

El psicoanálisis es una práctica de la palabra. Los dos participantes son el analista y el analizante, reunidos en presencia en la misma sesión psicoanalítica. El analizante habla de lo que le trae, su sufrimiento, su síntoma. Este síntoma está articulado a la materialidad del inconsciente; está hecho de cosas dichas al sujeto que le hicieron mal y de cosas imposibles de decir que le hacen sufrir. El analista puntúa los decires del analizante y le permite componer el tejido de su inconsciente. Los poderes del lenguaje y los efectos de verdad que este permite,

---

<sup>49</sup> La Asociación Mundial de Psicoanálisis tiene por objetivo promover el desarrollo del Psicoanálisis en el mundo. Promueve su práctica y su estudio de acuerdo a la enseñanza de Jacques Lacan, así como las acciones de formación o democratización del Psicoanálisis. Fundada en Buenos Aires el 3 de enero de 1992 y luego declarada en París el 7 de febrero del mismo año, hace suya la intención expresada por Jacques Lacan en su Acta de fundación de la Escuela Francesa de Psicoanálisis\*, adopta los principios contenidos en su Proposición sobre el psicoanalista de la Escuela \*(1967) y se inscribe en el movimiento de reconquista del campo freudiano que puso en marcha el 21 de junio de 1964.

Recuperado de: <http://www.wapol.org/es/acercaamp/Template.asp>

lo que se llama la interpretación, constituyen el poder mismo del inconsciente - (*se puede apreciar que no se trata de interpretar para producir efectos de liberación, es a través de la puntuación y no de un discurso que apunta a inferir un sentido que busque restablecer el mismo*)- . La interpretación se manifiesta tanto del lado del psicoanalizante como del lado del psicoanalista. Sin embargo, el uno y el otro no tienen la misma relación con el inconsciente pues uno ya hizo la experiencia hasta su término y el otro no. – (*en el caso de los analistas practicantes o en formación se enfatiza el dispositivo de la supervisión como medio para trabajar si se quiere el caso único que es uno mismo con su síntoma, se supervisa justamente la relación con el inconsciente*).-

#### Segundo principio

La sesión psicoanalítica es un lugar donde pueden aflojarse las identificaciones más estables, a las cuales el sujeto está fijado. El psicoanalista autoriza a tomar distancia de los hábitos, de las normas, de las reglas a las que el psicoanalizante se somete fuera de la sesión. Autoriza también un cuestionamiento radical de los fundamentos de la identidad de cada uno. Puede atemperar la radicalidad de este cuestionamiento teniendo en cuenta la particularidad clínica del sujeto que se dirige a él. No tiene en cuenta nada más. Esto es lo que define la particularidad del lugar del psicoanalista, aquel que sostiene el cuestionamiento, de ahí la necesidad de trabajar desde los tres registros, formación, análisis y supervisión, desde el deseo del analista. (*Se sitúa como mecanismo contrario a las prácticas de salud, que apuntan a restituir identificaciones se pudiera decir hacia otros estados ideales tomados de la cultura*).-

#### Tercer principio

El analizante se dirige al analista. Pone en el analista sentimientos, creencias, expectativas en respuesta a lo que él dice, y desea actuar sobre las creencias y expectativas que él mismo anticipa. El desciframiento del sentido no es lo único que está en juego en los intercambios entre analizante y analista. Está también el objetivo de aquel que habla. Se trata de recuperar junto a ese interlocutor algo perdido. Esta recuperación del objeto es la llave del mito freudiano de la pulsión. Es ella la que funda la transferencia que anuda a los dos participantes. La fórmula de Lacan según la cual el sujeto recibe del Otro su propio mensaje

invertido incluye tanto el desciframiento como la voluntad de actuar sobre aquel a quien uno se dirige. En última instancia, cuando el analizante habla, quiere encontrar en el Otro, más allá del sentido de lo que dice, a la pareja de sus expectativas, de sus creencias y deseos. Su objetivo es encontrar a la pareja de su fantasma. El psicoanalista, aclarado por la experiencia analítica sobre la naturaleza de su propio fantasma, lo tiene en cuenta y se abstiene de actuar en nombre de ese fantasma. *(Aspecto que diferencia el lugar a ocupar en relación a la llamada empatía o al lugar del saber experto).*-

#### Cuarto principio

El lazo de la transferencia supone un lugar, el “lugar del Otro”, como dice Lacan, que no está regulado por ningún otro particular. Este lugar es aquel donde el inconsciente puede manifestarse en el decir con la mayor libertad y, por lo tanto, donde aparecen los engaños y las dificultades. Es también el lugar donde las figuras de la pareja del fantasma pueden desplegarse por medio de los más complejos juegos de espejos. Por ello, la sesión analítica no soporta ni un tercero ni su mirada desde el exterior del proceso mismo que está en juego. El tercero queda reducido a ese lugar del Otro. Este principio excluye, por lo tanto, la intervención de terceros autoritarios que quieran asignar un lugar a cada uno y un objetivo previamente establecido del tratamiento psicoanalítico. El tercero evaluador se inscribe en esta serie de los terceros, cuya autoridad sólo se afirma por fuera de lo que está en juego entre el analizante, el analista y el inconsciente. *(De este modo se abre un espacio para situar la demanda dando primacía a la palabra más allá de la queja).*-

#### Quinto principio

No existe una cura estándar ni un protocolo general que regiría la cura psicoanalítica. Freud tomó la metáfora del ajedrez para indicar que sólo había reglas o para el inicio o para el final de la partida. Ciertamente, después de Freud, los algoritmos que permiten formalizar el ajedrez han acrecentado su poder. Ligados al poder del cálculo del ordenador, ahora permiten a una máquina ganar a un jugador humano. Pero esto no cambia el hecho de que el psicoanálisis, al contrario que el ajedrez, no puede presentarse bajo la forma algorítmica. Esto lo vemos en Freud mismo que transmitió el psicoanálisis con



la ayuda de casos particulares: El Hombre de las ratas, Dora, el pequeño Hans, etc. A partir del Hombre de los lobos, el relato de la cura entró en crisis. Freud ya no podía sostener en la unidad de un relato la complejidad de los procesos en juego. Lejos de poder reducirse a un protocolo técnico, la experiencia del psicoanálisis sólo tiene una regularidad, la de la originalidad del escenario en el cual se manifiesta la singularidad subjetiva. Por lo tanto, el psicoanálisis no es una técnica, sino un discurso que anima a cada uno a producir su singularidad, su excepción. – *(De este modo cada sesión se trata como única y está sujeta al imprevisto y al poder hacer frente en la incertidumbre de no saber de antemano como debe proceder, de aquí la importancia de la presentación de casos y el esfuerzo de supervisar la clínica uno a uno).*-

#### Sexto principio

La duración de la cura y el desarrollo de las sesiones no pueden ser estandarizadas. Las curas de Freud tuvieron duraciones muy variables. Hubo curas de sólo una sesión, como el psicoanálisis de Gustav Mahler. También hubo curas de cuatro meses como la del pequeño Hans o de un año como la del Hombre de las ratas y también de varios años como la del Hombre de los lobos. Después, la distancia y la diversificación no han cesado de aumentar. Además, la aplicación del psicoanálisis más allá de la consulta privada, en los dispositivos de atención, ha contribuido a la variedad en la duración de la cura psicoanalítica. La variedad de casos clínicos y de edades en las que el psicoanálisis ha sido aplicado permite considerar que ahora, en el mejor de los casos, la duración de la cura se define “a medida”. Una cura se prolonga hasta que el analizante esté lo suficientemente satisfecho de la experiencia que ha hecho como para dejar al analista. Lo que se persigue no es la aplicación de una norma sino al acuerdo del sujeto consigo mismo. – *(En este punto, se trata de una satisfacción que no necesariamente apunta a la felicidad, pareciera que va más del lado de esa máxima de poder actuar acorde al deseo en su singularidad, haciéndose responsables del propio goce).*-

#### Séptimo principio

El psicoanálisis no puede determinar su objetivo y su fin en términos de adaptación de la singularidad del sujeto a normas, a reglas, a determinaciones

estandarizadas de la realidad. El descubrimiento del psicoanálisis es, en primer lugar, el de la impotencia del sujeto para llegar a la plena satisfacción sexual. Esta impotencia es designada con el término de castración. Más allá de esto, el psicoanálisis con Lacan, formula la imposibilidad de que exista una norma de la relación entre los sexos. Si no hay satisfacción plena y si no existe una norma, le queda a cada uno inventar una solución particular que se apoya en su síntoma. La solución de cada uno puede ser más o menos típica, puede estar más o menos sostenida en la tradición y en las reglas comunes. Sin embargo, puede también remitir a la ruptura o a una cierta clandestinidad. Todo esto no quita que, en el fondo, la relación entre los sexos no tiene una solución que pueda ser “para todos”. En ese sentido, está marcada por el sello de lo incurable, y siempre se mostrará defectuosa. El sexo, en el ser hablante, remite al “no todo”. – *(Como se ha comentado en el desarrollo de la investigación, una de las tareas más difíciles en el ser humano, es asumir la castración, más aun en la época actual del todo poder).*-

#### Octavo principio

La formación del psicoanalista no puede reducirse a las normas de formación de la universidad o a las de la evaluación de lo adquirido por la práctica.

La formación analítica, desde que fue establecida como discurso, reposa en un trípode: seminarios de formación teórica (para-universitarios), la prosecución por el candidato psicoanalista de un psicoanálisis hasta el final (de ahí los efectos de formación), la transmisión pragmática de la práctica en las supervisiones (conversaciones entre pares sobre la práctica). Durante un tiempo, Freud creyó que era posible determinar una identidad del psicoanalista. El éxito mismo del psicoanálisis, su internacionalización, las múltiples generaciones que se han ido sucediendo desde hace un siglo, han mostrado que esa definición de una identidad del psicoanalista era una ilusión. La definición del psicoanalista incluye la variación de esta identidad. La definición es la variación misma. La definición del psicoanalista no es un ideal, incluye la historia misma del psicoanálisis y de lo que se ha llamado psicoanalista en distintos contextos de discurso. La nominación del psicoanalista incluye componentes contradictorios. Hace falta una formación académica, universitaria o equivalente, que conlleva el

cotejo general de los grados. Hace falta una experiencia clínica que se transmite en su particularidad bajo el control de los pares. Hace falta la experiencia radicalmente singular de la cura. Los niveles de lo general, de lo particular y de lo singular son heterogéneos. La historia del movimiento psicoanalítico es la de las discordias y la de las interpretaciones de esa heterogeneidad. Forma parte, ella también, de la gran Conversación del psicoanálisis, que permite decir quién es psicoanalista. Este decir se efectúa en procedimientos que tienen lugar en esas comunidades que son las instituciones analíticas. El psicoanalista nunca está solo, sino que depende, como en el chiste, de un Otro que le reconozca. Este Otro no puede reducirse a un Otro normativizado, autoritario, reglamentario, estandarizado. El psicoanalista es aquel que afirma haber obtenido de la experiencia aquello que podía esperar de ella y, por lo tanto, afirma haber franqueado un “pase”, como lo nombró Lacan. El “pase” testimonia del franqueamiento de sus impases. La interlocución con la cual quiere obtener el acuerdo sobre ese atravesamiento, se hace en dispositivos institucionales. Más profundamente, ella se inscribe en la gran Conversación del psicoanálisis con la civilización. El psicoanalista no es autista. El psicoanalista no cesa de dirigirse al interlocutor benevolente, a la opinión ilustrada, a la que anhela conmover y tocar en favor de la causa analítica (p. 1, 2, 3) – *(Acto que es posible durante el recorrido de un análisis desde la posición de practicante que pone en juego el deseo del analista).*-

De esta lectura se desprenden orientaciones que cumplen la función de encuadrar en lo simbólico eso tan misterioso de la práctica analítica, asumido este registro y su dimensión ética, se hará referencia a una cita del seminario 24 correspondiente a lo que se titula como última enseñanza, donde Lacan (1977), en una clase inédita del 26 de febrero, comenta:

El artificio apunta a lo bello, sabe lo que es bello, es la demostración; tomemos la cifra 4 en las proposiciones no demostrables, uno dice de ello: ¡elegante! ¡bella demostración! En esa geometría que yo elucubro y que llamo geometría

de sacos y de cuerdas, geometría del tejido (que no tiene nada que hacer con la geometría griega, que no está hecha más que de abstracciones), lo que intento articular, es una geometría que resiste, una geometría que está al alcance de lo que yo podría llamar todas las mujeres si las mujeres no se caracterizarán justamente por no ser todas: es por eso que las mujeres no han tenido éxito en hacer esta geometría en la que me enganchó, son sin embargo ellas quienes avalan su material, sus hilos. Quizá la ciencia tomaría otro giro si se hiciera de ello una trama, es decir algo que se resuelve en hilos. Finalmente, no se sabe si todo eso tendrá la menor fecundidad porque, si es cierto que una demostración puede ser llamada bella, uno patina completamente en el momento en que se trata no de una demostración sino de algo que es muy paradójal, que yo intento llamar como puedo: mostración. Es curioso darse cuenta de que hay en este entrecruzamiento de hilos algo que se impone como siendo de lo real, como un otro núcleo de real... (p. 28).

Deja en entredicho un punto real que se escapa ante los intentos de dar cuenta finalmente de lo que el síntoma es, de lo que el ser es...se puede adjudicar la demostración a todas las corrientes de las prácticas de sí, que apuntan al bienestar y la salud, desde un ideal, lo que llama Lacan, lo bello; incluso como se ha referido con anterioridad, la sublimación en sus vertientes de idealización del objeto, o como alcance del goce con la pulsión en el caso del representante de la representación; implicaría la demostración.

La mostración parece ir más por la vía del enganche a la geometría del tejido con su carácter imposible, como solución en sí misma. Esto permite pensar en el trabajo que se hace con cada caso más allá de la sesión, la toma de notas, la supervisión, la presentación de casos, y todas las actividades donde se muestra y se pone en evidencia el deseo del analista; de ahí su punto no generalizable, pero no por ello incapaz de mostrar los efectos de la clínica uno por uno.

Se destaca el valor del psicoanálisis como una experiencia ética, donde la práctica desde el registro clínico y el análisis propio se hace fundamental, insiste Lacan (2003) cuando interroga a la experiencia analítica:

¿No ven ustedes el testimonio de que la dimensión ética es nuestra experiencia misma, en esas desviaciones implícitas de ética de las que testimonian las nociones pretendidamente objetivantes que se depositaron poco a poco a través de las diferentes edades del pensamiento analítico? (...) no corresponde a nuestra experiencia, a las dimensiones reales en que se propone el problema ético... (p. 250).

Lleva siguiendo estos lineamientos, al punto de revelación de lo que se llama la transgresión en torno a la interrogación sobre la ética:

Este punto de la transgresión, tiene una relación sensible con lo que está en juego en nuestra interrogación ética, a saber, el sentido del deseo, que mi elaboración de los años anteriores los llevó a distinguir estrictamente de la necesidad en la experiencia freudiana, que también es la nuestra, cotidianamente. No es posible reducir la función del deseo haciéndola surgir, emanar, de la dimensión de la necesidad. Esto les da el marco en el que se desplaza nuestra búsqueda (p. 250).

Si Lacan (2003) se atreve a hablar del psicoanálisis como ciencia del deseo es desde la concepción del mismo, desarrollada con anterioridad, se insiste en que no apunta a un ideal de realización, ni de un querer es poder...donde para que el deseo pueda articularse debe haber la consideración de una escisión como constitutiva:

La captura del hombre en el campo inconsciente tiene un carácter primitivo fundamental. Ahora bien, ese campo, en tanto que desde el vemos está organizado lógicamente, entraña una Spaltung<sup>50</sup>, que se mantiene en todo el despliegue de su desarrollo, y en relación a esta Spaltung debe articularse en su función el deseo como tal. Ese deseo presenta así ciertas aristas, cierto punto de tropiezo y es precisamente aquello en lo cual la experiencia freudiana complica la dirección dada al hombre de su propia integración (pp. 252, 253).

Miller (2013b) en una entrevista realizada, previa a la edición del seminario VI El deseo y su interpretación, a propósito de la perversión, explica:

La perversión en el sentido de Lacan traduce una rebelión contra la identificación conformista que asegura el mantenimiento de la rutina social. Puesto que, según Freud, la pulsión puede perfectamente satisfacerse en la sublimación, es decir, en actividades denominadas culturales, no se confunde con la "sustancia de la relación sexual". Vaciada del goce sexual, la pulsión subsiste como forma cultural, donde se cuela ese goce de la letra que dan el arte y la literatura (párr. 9).

Se trata en este sentido, en ir más allá de la identificación conformista, lo que se produce como perversión refleja, la protesta del sujeto que sufre en contra de la identificación, en tanto instaura y ordena las normas de la estabilización social.

---

<sup>50</sup> División, escisión, disgregación, fisión; en Alemán.

Recuperado de: <http://diccionario.reverso.net/aleman-espanol/Spaltung>

### **3.4 Caminos por hacer de una experiencia unida al horizonte de la subjetividad de la época**

**3.4.1 Algunas experiencias desde la ética del psicoanálisis: La transferencia como institución y el cuidado de sí como indicador de posición ética ante la vida.** Se puede decir que la elección profesional está marcada en gran medida por las características de la época, ahora bien, poder conciliar la profesión y la posición subjetiva resulta no siempre una salida.

En el caso del psicoanálisis, Miller (2013b) en el lugar y el lazo, plantea que el analista en su práctica tiene dos sitios, por un lado está en el lazo ya que toma parte en él, donde el analizante es la parte tomada; y al mismo tiempo es el lugar, donde le es difícil hacer lazo entre el lazo y el lugar. Para ilustrar esta idea ejemplifica en términos teatrales el lugar del analista y dice: “...es el protagonista y el coro, salvo que es un coro de otra especie, de la especie que se puede llamar sujeto supuesto saber. Y el lugar es lo que aquí condiciona el lazo” (p. 15).

En este sentido:

Involucra a un tercero que solo puede participar porque ya está allí, es decir que encarna el lugar en otro para ayudarse a desdoblarse de la buena manera, a no dejarse absorber por el lazo, pero para hacer sitio al lugar, a lo que él es como lugar (p. 16).

A propósito de la distinción entre psicoterapia y psicoanálisis y cuál debería ser la formación, Miller (2013b) propone que la solución de Lacan en diferencia a la de Freud, más allá de los formalismos de la escuela, pasaba por hacer existir el psicoanálisis, y esto es

algo muy diferente de guarecerse en un lugar. Refiere que para Lacan hacer existir el psicoanálisis era: "...hacerlo existir por medio de la lógica, no de la historia, hacerlo existir por medio de su necesario y su imposible, y también por alojar su posible y su contingente" (p. 20).

Se asume que es desde esta perspectiva lógica que se puede hacer existir el psicoanálisis, Miller (2013b) toma un decir de Lacan y advierte que hay que tomarlo con pinzas:

*A cada uno le toca reinventar el psicoanálisis (...) Como lleva el sello del lugar de la verdad, tiene la marca distintiva del semidecir, el decir a medias. Esto significa que lo que citamos de Lacan nos deja siempre la mitad del camino por hacer (p. 22).*

Del lugar dice, corresponde la verdad, el saber por su parte es un lazo; según Miller (2013b):

Lo que les queda de un análisis siempre, son efectos de verdad, dispersos. En un análisis hay revelación en el aire. Hay revelamiento, justamente porque está abierto al rebajamiento. Aún resta saber cuál es el saber que ustedes son capaces de tejer con esos cabos. Y para eso sirve el pase, es decir, para que nos muestren el saber que Fulano es capaz de intentar con lo que le queda, la pobre moneda que le queda de su verdad (p. 22).

Plantea que cuando se es capaz de asumir que hay un real en juego en la formación misma del psicoanalista, es reconocer su estatuto de desconocimiento, para elaborar un lazo que requiere velo, con su propio desconocimiento, precisa Miller (2013b): "Cuando



hay real, hay práctica, hay saber hacer. Pero aquí el saber hacer llega hasta saber hacer lo real” (p. 24). Resulta paradójico pero a la vez consolador para dar el paso en la autorización de ser psicoanalista.

Por otro lado, aunque en relación a la lógica, Miller (2013b) advierte sobre el estatuto de la lógica en tanto ética del bien – decir que está animada por una voluntad de coherencia:

Ese campo de experiencia llamado psicoanálisis, en el que puede aparecer cierto número de hechos inéditos, solo se abre a condición de que el prejuicio de coherencia lógica sea puesto en tela de juicio e incluso rechazado en beneficio de un bien – decir que está bajo el yugo del prejuicio de coherencia (p. 28).

Se procura que los sujetos que acuden a un análisis justamente puedan desprenderse de ese juicio de coherencia, pero este desprendimiento es posible con el establecimiento de un lazo nuevo, llamado lazo transferencial, donde simultáneamente el sujeto se engancha a este lugar de desprendimiento. Miller (2013b) plantea que estos lazos que caen del desprendimiento no dejan para nada al sujeto desprendido, sino que por el contrario: “...lo revelan enganchado irremediabilmente. Lo que de entrada se presentó bajo la forma de la incoherencia revela estar organizado por una coherencia más secreta, y el sujeto se manifiesta como enganchado mediante lazos que no aparecían a primera vista” (p. 31).

Es desde estos lineamientos que se puede pensar en el psicoanálisis y su utilidad en el desarrollo del pensamiento ético, a partir de las implicaciones éticas del proceso de transferencia, entendida a la vez como intermediario y campo del estudio de lo

inconsciente, de esos fenómenos que escapan al proceso de observación de sí, que es garante de certidumbre en los filósofos (Marinas, 2014).

Lacan propone una ética de la palabra, que se sustenta en escuchar con lo inconsciente, basándose: en la asunción del sujeto como ser de palabra mediado y constituido por el lenguaje; en la consideración de lo inconsciente articulado como un lenguaje desde los procesos de condensación o desplazamiento, metáfora o metonimia; en la imposibilidad de acceder el sujeto a sí, y decirse entero; y por último, en el paso de un mediodecir que no deniegue las dimensiones no conscientes, que permita explorar los significantes de deseo. Así, escuchar con lo inconsciente apunta a una ética posible de no denegación de lo inconsciente en el discurso personal y público (Marinas, 2014).

Es desde estos supuestos que se pasará a reseñar en forma de viñetas, experiencias de trabajo institucional que ponen de relieve estos aspectos; dando cuenta de que el psicoanálisis como plantea Marinas (2014) prepara para una manera nueva de ver los problemas éticos y políticos de la ciudad y del mundo. Dichas experiencias, fueron desarrolladas en el trabajo de Atencio (2012) y dan cuenta del hecho contingente de trabajar como psicóloga educativa y haber empezado un recorrido analítico a la par; que posteriormente condujo a la autorización como psicoanalista en consulta privada.

Cada institución obedece a una singularidad, plantear la posibilidad de articular un orden conceptual, desde lo teórico pero a la vez en estrecha correspondencia con lo que ha sido del orden de la experiencia, permitirá construir un saber y una práctica, dando un sentido que oriente un posible camino a seguir, o quizá justifique el camino andado; ambas lecturas aportan la posibilidad de hacer recorridos desde esas coordenadas. El trabajo está fundamentado en una experiencia individual y en los efectos producto del trabajo en

equipo, conformado en ambos lugares, al menos por otro analista en formación, psicólogos y docentes.

Se propone la noción de tratamiento como uno de los significantes clave, que debería en la medida de lo posible orientar la intervención en las instituciones educativas; ya que la mayoría de las veces el imperativo de la evaluación y el diagnóstico es el que determina lo que se espera de un psicólogo; dejando de lado el tratamiento. Éste, por otro lado, solo es posible si se establece la transferencia, la cual es el medio para poder intervenir y producir efectos de alivio en el malestar, a través de un trabajo en conjunto.

Berenguer (2008) comenta, que el psicoanálisis una de las cosas que puede aportar a la sociedad, es mostrar, primero, que el síntoma es ineliminable, pero que el síntoma es útil también, porque de alguna manera, no hay vínculo sin síntoma.

Retomando la noción de comunidad de trabajo, cada individuo dependiendo de su síntoma y su articulación con la institución como mecanismo de orden social, permiten generar dinámicas particulares y ordenamientos singulares que dan cuenta del estancamiento o los posibles encauzamientos o avances en pro de la filosofía de la institución. Se pudiera hablar en primera instancia de la institución como caso, para posteriormente dar paso a los casos de la institución.

Operar bajo la intención de coordinar los lineamientos de intervención a nivel educativo resulta complejo, según establece Berenguer (2008) si se asume que, en realidad para el sujeto lo social es el fantasma, irrumpir la posición de goce de un lugar que da reconocimiento al sujeto lleva tiempo, y más aún cuando la posición del personal docente suele estar atrapada en un saber acabado, muy difícil de cuestionar; lo que coloquialmente se conoce como deformación profesional. Es difícil, pero no imposible, si se logra situar desde una posición subjetiva diferente al rol clásico del psicólogo, es posible abrir espacio desde la ética del psicoanálisis, para introducir posibilidades a los sujetos de *reubicarse*

con respecto a la presión de los ideales, que producen efectos de malestar, apostando en caso tal por una de – formación profesional a trabajar desde la ética personal.

Una institución educativa desde sus valores y principios es capaz de procurar formas del cuidado de sí, apegadas a la tradición y a la cultura, pero también desde su singularidad como institución. En este orden de ideas, se puede tomar el estatuto del cuidado de sí como referencia moral transmisible en las escuelas, donde entra en juego la idiosincrasia de cada docente o agente educativo. Esto lleva a plantear la siguiente pregunta ¿Qué es lo que realmente debe cuidarse de sí mismo?

Esto por el lado del ideal, pero, existen variables que en la cotidianidad afectan la viabilidad del proyecto en su totalidad, entre otras están, el tiempo, la urgencia, la necesidad de resolución apremiante, la capacidad de inventiva y el ingenio, son demandas cotidianas que devienen de la crisis y el caos del “desborde sintomático” de niños y profesores.

La clínica actual, es una manera de constatar los llamados síntomas contemporáneos (Déficit de atención con o sin hiperactividad, trastornos de conducta, acoso, dificultades de aprendizaje, trastornos del espectro autista, los asperger, entre otros), y sus consecuencias en las instituciones que están a cargo de la educación de los niños y adolescentes. Cada vez es más apremiante pensar en cómo hacerlo diferente, ya que pareciera haber un agotamiento de las técnicas y protocolos, que se piensa derivara en la posibilidad de pensar cómo encauzar los lineamientos de la educación.

Desde la asunción de las instituciones como estructuras susceptibles de intervención, se articula la siguiente pregunta *¿Cómo abordar el malestar apostando a un tratamiento posible, que no segregue, pero tampoco apueste a la pretensión del todo?*. A lo largo de este capítulo, se irán comentando algunas viñetas para circunscribir un abordaje que bordee esta pregunta.

**3.4.2 Trabajar al servicio del Eros.** Durante unas prácticas en un programa de prevención con adolescentes, una de las áreas temáticas constituía la sexualidad, el abordaje psico – educativo, remite a las técnicas anticonceptivas y todo un despliegue anatómico, del cual los chicos al menos de 4to de la ESO eran ya unos expertos. Se trataba de unos conocimientos muy distanciados de la realidad que a ellos inquietaba sobre la sexualidad; una intervención con ánimo de interrogar el mal comportamiento durante la actividad, permitió que emergiera esa inquietud *más allá*, quedando de relieve el nerviosismo por lo íntimo, y por cómo saber cuándo es el momento propicio para iniciarse sexualmente. Una lectura de lo sucedido sin ir más allá, hace una valoración del grupo como “disruptivo”, con un destino de prejuicios y predisposición. Si se insiste en educar alejados de la “realidad”, sin tomar en cuenta las nociones freudianas, desarrolladas justamente por Lacan en el seminario que tituló la ética, se corre el riesgo de quedarse en una vana ilusión, donde según Freud, la pretensión de un para todos justamente genera la intolerancia más extrema.

Para Freud (2009) la convivencia de los seres humanos tuvo un fundamento doble, a saber, por un lado la compulsión al trabajo en comunidad, donde el otro pasa a ser un colaborador, y por el otro el poder del amor en tanto la reunión familiar... en este sentido, se plantea la interrogante sobre la posibilidad de retomar estos estatutos de la convivencia, desde la noción de transferencia y vínculo educativo, y el hacer desde lo singular enlazado con la cultura... las instituciones educativas constituirían una comunidad de trabajo al servicio del Eros, desde los docentes y desde los alumnos. ¿Vana ilusión o extremo malestar?

Un problema inherente de la cultura, es que según Freud (2009) impone sacrificios en la sexualidad y en la inclinación agresiva del ser humano; aspectos originarios y

constitutivos, que en consecuencia requieren de esa invención de progreso llamada cultura, que representa esa suma de operaciones que sirven a la protección del ser humano ante la naturaleza y a la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres.

Según Freud (2007) nuestras mejores virtudes se han desarrollado como unas formaciones reactivas y sublimaciones sobre el terreno de las peores disposiciones; la educación debería poner un cuidado extremo en no cegar estas preciosas fuentes de fuerza y limitarse a promover los procesos por los cuales esas energías pueden guiarse hacia el buen camino. De este modo, y en manos de una pedagogía esclarecida por el psicoanálisis, descansa cuanto podemos esperar de una profilaxis individual de las neurosis. Referencia clave para orientar el trabajo en la educación, donde en nombre de la pedagogía moral y la cultura, se aplastan posibilidades de que emerja algo diferente que justamente vincule a un sujeto a la cultura, acelerando así el riesgo de exclusión.

El ser humano se vuelve neurótico porque no puede soportar la medida de frustración que la sociedad le impone en aras de sus ideales culturales; observando que en algunos casos la salida ha sido un profundo desengaño, donde más allá del progreso de las ciencias no se cumple la milenaria añoranza de elevar la medida de satisfacción placentera que se espera de la vida; y en otros casos la salida se ha visto caracterizada por una asombrosa hostilidad hacia la cultura (Freud, 2009).

Reflexiones de una época, donde el panorama social de algún modo invitaba al progreso, a la productividad y al trabajo... ¿Qué depararán estos tiempos, donde más allá del progreso hay una gran limitación de una crisis económica, que pone en juego la posibilidad de trabajar bajo la elección vocacional?, ¿Se estaría en una época que induce ceder en el deseo?, ¿Retomar la noción de cultura como un proceso al servicio del Eros, es factible en estos tiempos?

**3.4.3 Abrir espacios de trabajo.** Desde la apuesta de ubicar el malestar; se plantea dar en un primer momento unas condiciones desde el lazo transferencial, para alojarlo y a posterior hacer algo con eso que emergió. La línea de acción y tratamiento más común en las escuelas, tiene que ver con la prevención, un tipo de atención primaria que busca detectar para poder evitar mayores consecuencias. Desde estos supuestos, se da por hecho y conocido el área a tratar, como plantea Marinas (2012), ¿no estaríamos desde ahí más bien, generando una asepsia individual?

La noción de tratamiento, en cuanto trata el malestar, genera un saber de otra índole que puede resultar cercano. A continuación la viñeta mostrará la idea en juego: estaban los chicos de 2do de la ESO haciendo en grupos un trabajo sobre la violencia de género, donde debían redactar una noticia sobre el tema. Pasaba el tiempo, y entre risas al preguntar sobre la no realización de la actividad contestan en un primer momento echándose la culpa entre ellos; a modo de broma, se dan “empujones” y nadie logra asumir hacer la actividad, ya que acuerdan que es un tema que no es tan grave y que solo se ve en los telediarios. Se sitúa lo ajeno en principio, pero luego se interrogan los “empujones” también entre risas... Esto dio espacio a que redactaran una noticia que se titulaba “chicos y chicas de 2do de la Eso no logran entenderse”, pudiendo elaborar un poco esa difícil tarea que es la comunicación y el entendimiento entre los sexos.

El espacio de trabajo como tal, al no ser reconocido por los jóvenes, estaba cerrado, es solo la apuesta de apertura, en esta ocasión vía la pregunta de algo paradójico, lo que permitió la posibilidad de hacer algo diferente con lo que les inquietaba.

En temas que ponen de relieve las dificultades del encuentro entre los sexos; dar espacio a la construcción de un saber que no esté guiado exclusivamente desde la moral, dio espacio a producir un discurso de otro orden donde pueden incluirse en la construcción,

elaboración del saber. Marinas (2012) cita a Calligaris, para advertir que la nueva cultura sería psicotizadora, ya que genera sujetos que esperan ser colmados por la omnipotencia de los signos de la inclusión. Se pudiera decir, ¿por la omnipotencia del saber?

Con estas ideas se reflexiona sobre el riesgo de dejar a los niños y jóvenes de hoy solo del lado de recibir conocimientos, sin poder despertar en ellos el hambre de saber o el apetito por la vida. Estar en posición solo de experto frente al saber no permite crearles una verdadera necesidad y deseo, esto resulta pertinente tanto para el saber académico pero también para el saber en cuestión sobre el cuidado de sí diferente a la psicologización de la educación que asiste la “comprensión” de los comportamientos emocionales en la escuela.

Quizá hacer existir el psicoanálisis en las escuelas, sea desde la vía de profesionales que contratados desde su profesión puedan servirse de ésta, y establecer un lazo diferente más allá del código de ética.

Lacan (2000) advierte sobre los riesgos de comprender, ya que si se comprende se pasa, no se detiene uno en eso, porque ya se comprendió; hay que detenerse ahí, donde hay sentido, ir *más allá* para producir algo nuevo.

**3.4.4 Tolerar lo insoportable:** Brousse (2007) cita a Miller para referir que en la actualidad se ha pasado de un modelo de sociedad autoritaria a un modelo de sociedad caracterizada por el control y el autocontrol; se trata de escuchar y entender a los hijos, esto se traduce en la psicologización del papel de los padres. Argumenta que, en términos Foucault, se ha pasado de una sociedad de vigilar y castigar, a una sociedad de escuchar y comprender.

Esta posición imperante del discurso de la psicología sobre la comprensión de las patologías, tiene efectos importantes en la noción de tratamiento. Actualmente, pareciera



que el hecho de poder nombrar técnicamente el malestar del niño, genera en los padres y en algunos docentes, una suerte de alivio, ya que así justifican ese malestar en un tecnicismo, que deja por fuera la responsabilidad del sujeto sobre su modo de goce.

Existe, una disociación entre lo que los padres suelen esperar del colegio y lo que el colegio espera de los padres; ambos agentes se responsabilizan mutuamente sin dar lugar en algunos casos a la implicación de cada uno en el problema del niño.

Montón (2008) comenta al respecto, una discusión en el marco del ciclo Formas actuales del malestar, ¿Es posible educar?, que deja en evidencia que: la mala educación, grosería, falta de respeto, carencia absoluta de habilidades sociales, son algunas de las características y los modos preeminentes de los adolescentes; es el alumno el que tiene la última palabra, que generalmente resulta malsonante, se genera un ambiente permanente de violencia, donde la función del profesor consiste en tolerar y aguantar a los hijos de los demás.

Desde la premisa tolerar lo insoportable, el “aguantar” sería la salida que fijaría el malestar tanto en el docente como en los jóvenes; ubicar lo soportable sería invitar a tolerar o quizá más bien, sostener la apuesta más allá de lo evidente.

La siguiente viñeta, trata de una institución con un departamento de orientación constituido, aunque en principio un poco desvalorizado, ya que solo acudían al mismo los casos referidos una vez agotadas las herramientas educativas.

Poco a poco, el efecto del trabajo con estos niños “insoportables” se puso en evidencia con cierta tolerancia, que también facilitó por otro lado el acercamiento espontáneo de niños y docentes demandando ser escuchados y atendidos. La introducción del tiempo y la necesidad de sostener lo insoportable del malestar, para dar apertura a una pregunta subjetiva, resultó clave en esta intervención. Otra variable del tiempo, fue

introducirlo como necesario para que un sujeto pueda pasar de la angustia a la emergencia de un síntoma que le permita construir un decir.

Sostener el malestar que produce lo que no va en el otro, en el caso de los docentes en particular, resulta en un insoportable; ya que su elección profesional desde su perspectiva les da un saber hacer del hecho educativo; de este modo, cualquier falla de un niño es tomada en muchos de los casos como algo personal y algo que le concierne, asumiendo que con su acto “el niño tiene que mejorar”. Esta posición produce un empuje hacia la *segregación*, donde la salida primera es que el niño debe ser sacado de la institución.

Este caso, fue presentado por Álvarez et al., (2004) producto del trabajo de un grupo de investigación circunscrito a la Nueva Escuela Lacaniana de Maracaibo:

Un niño de 8 años es remitido al Departamento de Orientación, por presentar quejas reiterativas en las que manifiesta que el colegio es aburrido y que está triste, así como por tener conductas de agresión física con sus compañeros, en un principio sin causa aparente; igualmente, las maestras afirman que cada vez que se dirigen al niño, este se molesta o asume que lo están regañando. Después de varias entrevistas con el niño, de diversas observaciones de aula y posterior a una supervisión del caso, se devela la estructura en juego; estructura que da cuenta de las dificultades de relación y “adaptación” que padece el niño y aqueja a las maestras. Estos elementos permitieron orientar el tratamiento del niño y la línea de acción que se le señalará a sus docentes.

La escucha y el acompañamiento le alivian y se han ido construyendo otras respuestas posibles, más allá de esa perplejidad que lo abruma. Otro aspecto primordial de este caso, ha sido el trabajo realizado con las maestras, quienes por la angustia que les genera la problemática del niño, se quejaban constantemente de lo repetitivo que es en sus

padecimientos, y de que no mejora rápidamente; así, el no saber qué hacer, provoca en ellas respuestas que van en detrimento del tratamiento posible. A este respecto, las intervenciones han estado orientadas a incluir la noción de proceso más que de producto, así como dar algunos referentes del caso, y discutir sobre pautas de acción que vayan en la misma línea del tratamiento. Otra intervención, consistió en hacer barrera al goce de las maestras y de ciertos compañeros que molestan repetidamente a este niño, y ante los cuales las respuestas suelen ser un fuerte golpe, o retraerse y llorar.

De este modo, se ha podido de alguna manera sostener a este niño en una institución donde la primera respuesta era que debía ser retirado. Permitiendo que el niño pueda ser visto y hacerse existir de otra manera; donde ha dado paso al reconocimiento de sus faltas y a la aceptación de sus consecuencias, en contraposición a la respuesta agresiva de golpear.

**3.4.5 No se puede todo.** Se trata de una estructura cuyos ideales institucionales están orientados a dar oportunidad a los sujetos que por un motivo o por otro, no logran desplegar su potencial, ni adaptarse en las escuelas tradicionales. Esta posición genera cierta flexibilidad en las exigencias a cada alumno, teniendo muy presente el caso por caso al momento de evaluar. Se puede decir, que este modo de operar resulta poco común en el contexto social, y se puede decir, que esta institución ha asumido la demanda y ha alojado a gran cantidad de niños cuyas características han llegado al punto de irrumpir y desbordar a la misma.

En este sentido, asumir la posición de poder tratar “todos” los problemas de los niños, sin considerar las limitaciones del espacio físico y del personal docente, ha traído

consecuencias severas en el agotamiento del personal y en el retiro de niños cuyo desempeño era relativamente acorde a los ideales institucionales en su origen.

A continuación una viñeta ilustrará los puntos comentados, y más allá del caso clínico se interrogará el trabajo posible dentro de la institución, cuando las condiciones de progreso se vuelven un problema.

Este caso fue presentado, por Atencio (2008), en el espacio de unas Jornadas internacionales: A. es un niño de 10 años, referido por presentar: alta frecuencia e intensidad de “crisis de rabia”, donde el desborde implica que arremete, sin límite de autoridad posible, donde la posibilidad de separación y de mediación simbólica resultan complejas. Un informe psicológico reporta un diagnóstico desde las tendencias de la nueva era; donde las pautas del tratamiento van dirigidas hacia los adultos (padres y maestros).

Las crisis devienen en golpes, mordiscos, patadas, haladas de cabello e insultos, para todo aquel que según él está implicado en sus motivos desencadenantes o con aquellos que intentan ayudarlo a que se contenga. Se piensa que el colegio acogió a este niño un lugar de excepción, ubicado desde la “comprensión” de la problemática desplegada, aceptando las agresiones a niños y maestros, tolerando el desborde, sin preguntarse por las consecuencias de sostener esta situación.

El trabajo en un primer momento, procura “localizar” las rabietas, tanto a nivel de desencadenantes como en el espacio físico donde debían ser tratadas. De un espacio público se pasó a dos espacios cerrados; poco a poco, las crisis irán cediendo y podrá simbolizar un poco ese punto insoportable.

Una manera en que articulará lo que le sucede es cuando refiere que su problema es la “distracción”, solicita que se lo ayude dictándole ya que no se puede concentrar y no puede estar quieto por más de cinco minutos; se planteará la siguiente paradoja “¿antes

entraba a clase y me portaba muy mal, ahora me porto bien y no puedo entrar a clase?"; elaboración posible de una pregunta subjetiva, que procurará articular el trabajo analítico.

A pesar de los progresos terapéuticos con el niño, el trabajo no era apoyado por los adultos de su contexto, y ante cada avance sucedía un paso atrás. Se enfatiza la pregunta sobre el alcance y el límite de tratar a un niño con estas características en un colegio regular, y sobre las maniobras institucionales pertinentes para apuntar a un tratamiento, teniendo presente qué lo anuda y la posibilidad de trabajo con un contexto familiar que no apoya los efectos terapéuticos, sino más bien los desacredita. Resultará, preciso seguir introduciendo el dispositivo analítico, pero bajo ciertas condiciones, estableciendo condiciones de trabajo que permitan vincular al niño.

Se plantea en este sentido, cuál es el lugar de la institución, y su posición ante las problemáticas de los casos, pero la pregunta más importante repercute en el lugar posible para el lazo transferencial....Si bien el trabajo de intervención estuvo orientado a posicionarla como una estructura que tiene límites y que de una posición de comprender y justificar los problemas, pudiera pasar a la pregunta: ¿Cómo abordar la dificultad apostando a un tratamiento posible, que no segregue, pero tampoco apueste a la pretensión del todo?

Se puede deducir de este apartado ciertos caminos para poder hacer existir el psicoanálisis en instituciones no psicoanalíticas, desde el deseo del analista y su lazo transferencial con la institución, la hipótesis en cuestión apunta que para hacer existir el psicoanálisis hay que instituir la transferencia justamente en espacios de conexión con el discurso psicoanalítico.

A partir de lo desarrollado en este punto, como reflexión sobre el alcance ético de la experiencia desde el psicoanálisis, se pone en relieve que no es en si mismo un sistema

ético pero si deviene en una experiencia moral, ya que, cambia la vida en la medida que hace más conscientes a las personas de los límites pero también de los recursos (Marinas, 2014).

La relación y conexión del cuidado de sí desde la ética del psicoanálisis en este apartado, remite por un lado a la consideración del psicoanalista como ser en la cultura cuya posición subjetiva en relación al deseo y al cuidado apuntaría a una transmisión de la apuesta de lo vivo para cada quien, pudiendo mediar entre los ideales de dominación y el malestar del sujeto, dando lugar a la singularidad y su posibilidad de articular un lazo con la cultura. Una posición ética desde estos supuestos significa según Marinas (2014) no denegar lo inconsciente, fomentar la pregunta por el deseo, preocuparse por lo ambivalente del vínculo, trabajar en la dinámica del eros sin olvidar la presencia del tánatos, se trata de un modo de mirar lo propio y lo común.

## Capítulo IV: Reflexiones para concluir

El propósito de este último capítulo es retomar las principales preguntas que han servido de hilo conductor en este trabajo reflexivo sobre los temas del cuidado de sí y la ética del psicoanálisis, para considerar su aporte en la época actual en cuanto a los síntomas y el malestar en la cultura. Por el carácter epistémico de esta investigación, no se pretende dar un estatus concluyente, sino más bien reflexivo y personal a través del trabajo de elaboración teórico – práctico; dejando ciertas ideas abiertas para trabajos posteriores de continuidad a los temas puestos en común para fines de esta investigación.

Las preguntas han sido retomadas en orden categórico de acuerdo a los temas centrales titulados por capítulos, que no estrictamente se corresponde con el orden lógico de desarrollo; pero se piensa que de este modo ayudará al lector a situar los principales aspectos que se desean transmitir.

***Sobre el saber y la verdad y el carácter contingente en el efecto de historia humana y el malestar en la cultura:*** En el primer capítulo se pudo apreciar cómo los distintos modos de explicar la realidad de acuerdo a las épocas concebidas desde los principales sistemas de pensamiento, generan maneras diferentes de entender la ética y la subjetividad; en si misma la cultura genera modos de organización sobre la base de lo que hereda de sistemas sociales previos y lo que inventa con los recursos propios de la época. Ahora bien, como sujetos de la cultura, pareciera que la manera de afrontar la vida independientemente del momento histórico, requiere, como precisa Freud, de construcciones auxiliares, pero ¿De dónde provienen?, ¿Son universales?, ¿Conciernen a los seres humanos o a la cultura proveerlas?

He ahí el meollo del asunto, si se contrastan los recursos sociales de países desarrollados, se pudiera pensar que la estabilidad y los recursos para hacer frente a la vida, en gran parte provienen de las condiciones de bienestar, visto así, sería asunto de la cultura y las políticas de gobierno proveer los recursos, recientes artículos reseñan entre los países más felices del mundo a los más desarrollados. Profundizar en este análisis, permite pensar en lo episódico de la felicidad y en su sobrevaloración como garante de hacer frente a la vida; retomando de nuevo las palabras de Freud, donde afirma que la vida en si misma es gravosa, llevaría a pensar que hay otras variables en juego para afrontarla. Si se toma como referencia la vida en países en vías de desarrollo, donde las garantías de bienestar y salud en gran medida se ven interpeladas a diario y los sistemas políticos y de justicia no velan ni cumplen su función de protección, se pudiera pensar entonces, con qué hacen frente a la vida y a la felicidad las personas de estos sistemas...

Se toman dos extremos opuestos, pero cercanos para la investigadora, donde el punto en cuestión precisa apuntar a que no solo es un asunto de cultura y de gobierno; de hecho se piensa que para las construcciones auxiliares los sujetos se pueden servir de los recursos de la cultura, pero sin un trabajo de sí mismo y una apuesta personal que implique una rectificación, transformación o proceso subjetivo, el hacer frente a la vida será con menor o mayor carga de malestar, aunada a las formas de saber y poder dominantes de cada cultura.

Entonces, ¿Entre el padecer y la cultura está la vida?... esa que resulta gravosa y que como bien explica Freud no es simple asunto de percepción, poder constituirse como sujetos de lenguaje implica que debe haber un tránsito como dice Miller de ser poema a ser poeta, pero el paso no es tan fácil, ya que ese poema tiene una lógica y una razón de ser



que daría cuenta de esos aspectos del síntoma en tanto lugar de creencia y de ser en la cultura.

El psicoanálisis en su estatuto de síntoma de una época, donde el saber que domina es la ciencia, no pretende instituirse como tal sobre la base de criterios de comprobación y refutabilidad, pero si es importante situar su carácter de mostración de una experiencia ética en cada uno de los casos de los que da cuenta, en ese uno por uno; donde cabe retomar el planteamiento de la última enseñanza de Lacan, donde precisa que el síntoma es el analista.

Ahora bien, desde esta perspectiva, el analista como síntoma se encuentra en una época que se diferencia del momento en el cual surgió el psicoanálisis, donde si la función del Yo era ocultar lo íntimo vía la represión, hoy en día, ¿Qué se pone en juego por esta vía de la mostración?, ante la insistencia de mostrar cada instante lo íntimo, como ha sido referido, por ejemplo a través de las redes sociales; es la época del Yo puedo, de ahí pudiera pensarse, la baja tolerancia a la frustración como consecuencia de ese empuje a hacer... ¿se estaría en presencia de un rasgo maniaco en la sociedad actual?.

Se estaría frente a una sintomatología que responde a la subjetividad de la época en lo que concierne al tratamiento del vacío, pero ¿De qué vacío se trata?

En una época caracterizada por la obesidad del sistema del “todo”, no hay lugar para la fractura, el tiempo, ni la contemplación, se hace desde el empuje del superyó, en respuesta a un ideal de la cultura en su forma de demanda, pero en ese hacer no hay necesariamente deseo. Ante los imperativos, distinguir el cansancio del cuerpo del cansancio del Yo, daría lugar a pensar en estatutos del cansancio ¿cómo síntoma o señal de que algo no va bien, en torno al Yo? Se toma el cansancio por su valor casi típico en la cultura como padecimiento que aqueja a una mayoría, entre otros.

Resulta paradójico que ante los cimientos de una cultura de conocimiento, o más bien información, tecnología y progreso, los síntomas actuales se ponen en evidencia con un fuerte impacto en el cuerpo, como lo son por ejemplo los ataques de pánico o el vértigo; o en un claro rechazo del Otro, como el caso del autismo o las dificultades de aprendizaje, o del TDA/H, que se puede pensar incluye las dos dimensiones... Esto lleva a pensar en ¿Qué es lo que se ha debilitado y fragilizado hoy en día? Ante el peso de lo simbólico entendido como la carga de sentido a través de todo el conocimiento y la información al alcance de la mano, y la relevancia de lo imaginario a nivel de la mostración de la completud y de lo íntimo; pareciera que los sujetos en ese afán de felicidad y todo poder, en ese denegar la inconsistencia y lo inconsciente, quedan desprotegidos ante lo real de la vida.

Situar la carga de sentido en la cultura actual en relación a sistemas o recursos que se ofrecen como garantes de felicidad en su éxito de tratar lo real de la vida, permite pensar en definir ¿Cuál sería el arte de vivir de nuestra época?, ¿Cuáles son los criterios estéticos y éticos de la existencia hoy en día?, ¿Cuáles serían esos principios universales de la naturaleza o de la razón?, ¿Se pudiera pensar en la razón en tanto racionalidad de una época la idea de bienestar y salud?

Retomando las palabras de Han en torno a la época actual y su caracterización por constituirse en centros financieros, gimnasios, farmacias, centro comerciales entre otros aspectos, que derivan en dinámicas y rutinas de vida, el arte de vivir más que un arte se convierte en formas de vida impuestas por el modelo político económico de turno; donde la estética y la ética quedan definidas en manos del mismo, alineadas con los criterios de moda de la cultura. Si bien hasta aquí, se sitúan los criterios universales de la cultura que determinan los modos y el arte de vivir, pareciera que resulta pertinente el aporte del

psicoanálisis en relación al trabajo de cada uno desde una ética del cuidado de sí, que de lugar a la emergencia del efecto sujeto desde la acogida de esa causa desde donde cada uno opera, desde la singularidad; un deslizamiento que permite ubicar que el tratamiento en juego no sería el Yo y su unicidad a diferencia de las corrientes psi, que, orientadas por los ideales de bienestar y salud, pueden resultar invasivas o angustiantes para muchas de las personas que no puedan separarse de la distancia vital y necesaria entre los ideales y la realidad.

***Sobre el cuidado de sí y su relación con la cultura del bienestar:*** Resulta curioso comentar cierto paralelismo, en la intención del trabajo del síntoma de inventar un saber y el estatuto del cuidado de sí en sus orígenes. El trabajo en la epimeleia implicaba un recorrido que apuntaba a un estado final ideal como objeto, por las vías del conocimiento y el cuidado de sí a través de la interlocución entre la posición de amante y amado, que solo era posible en alternancia. Como punto de conexión aquí se pudiera encontrar a la epimeleia como un antecedente cultural del psicoanálisis, pero, se puede apreciar como las vías y la finalidad es distinta.

Tomar el cuidado de sí, como referente histórico y cultural que antecede los modelos éticos y estéticos de la existencia circunscritos en los principios de salud y bienestar desde un carácter universal en la época actual, permite situar un recorrido histórico para pensar en el estatuto del tratamiento desde las coordenadas universales y si ¿Realmente se trata de intervenciones que apunten al bienestar de cada uno?, resulta lógicamente imposible pensar en el tratamiento de lo singular desde la orientación universal, al menos en lo relativo a la salud y el bienestar subjetivo, lo que lleva a pensar sobre el “éxito” de las terapias alternativas (no científicas) y su cabida en la cultura, pero,

¿Son realmente éticas esas prácticas de salud sustentadas en un imperativo de bienestar?.

A este punto del desarrollo, se piensa que se trata de prácticas orientadas por una ética universal del bien, que en un estatuto orientativo o quizá pedagógico pueden resultar útiles, teniendo claro que su objetivo no repercute necesariamente en un trabajo del síntoma ni debería repercutir en todos por igual, porque si no se estaría frente a otro poder hegemónico de salud y bienestar. ¿Sería un asunto del lado del sujeto de tener una posición ingenua o una posición crítica?, retomando el rol del analista como síntoma, cabe plantear su responsabilidad en transmitir un saber que sirva de herramienta para hacer frente a esa distancia entre los ideales y la realidad.

Socialmente, la palabra “ayuda” implica reconocer que algo no está bien y se acude a alguien que sepa cómo orientar para devolver el equilibrio que la angustia desestabiliza. Entre las prácticas de sí que ofrece la cultura y decidir cuál es la ayuda más conveniente para sí.... ¿implica realmente una posición ética?. En este punto parece fundamental reconocer o más bien dar lugar al estilo personal, es decir, el que un sujeto pueda decidir o no buscar una alternativa al tratamiento ofrecido parece crucial, en este inciso, se retoma la idea de poder consentir desde una necesidad sintomática que lo incluya como parte de la solución al tratamiento más que desde la necesidad como demanda superyoica.

No se piensa que se trate de una solución única, o de proponer el psicoanálisis como la vía de tratamiento del padecer y el malestar subjetivo, lo que resulta como criterio de valor es poder situar las diferencias entre las distintas prácticas que ofrece la cultura y poder elegir desde la ética personal. El desarrollo histórico del cuidado de sí, muestra lo complejo de establecer un modelo ideal, lo que lleva a pensar en ¿Por qué Foucault lo retoma en Historia de la sexualidad como “inquietud de sí” y unos años más adelante lo toma desde el curso pronunciado en la cátedra Historia de los sistemas de pensamiento

como “Hermenéutica” del sujeto?; ¿Será este deslizamiento a la interpretación lo que puede ser hilo conductor hacia una interpretación diferente en psicoanálisis? ¿Cuál es la ética en juego en el cuidado de sí?

Estas preguntas llevan a retomar la cuestión del malestar en la cultura, donde se puede decir, que el tratamiento si bien se circunscribe a momento histórico, lo común ha sido la necesidad de generar desde la cultura modos de hacer frente al malestar. Desde la perspectiva de Foucault y su trabajo desde la genealogía, la intención al menos en un principio se piensa era tomar el análisis histórico en si mismo como vía para reflexionar sobre la ética de la subjetividad, un poco más adelante, y en un momento avanzado de su enfermedad, es hipótesis, pensar en su intención de introducir el carácter hermenéutico del sujeto; donde el recurso de la interpretación sugiere que en lo que concierne al sujeto hay un más allá que debe ser revelado desde un marco de saber, en este caso filosófico. La interpretación en psicoanálisis toma como marco de saber al inconsciente. Estos aspectos permiten situar la diferencia al menos en lo que interpretación concierne entre una perspectiva y otra.

Si se le da el estatuto de “vergonzosa ignorancia” a la causante de todos los males, entendida como creer que se sabe ahí donde no se sabe; se plantea la pregunta, si esto ¿tiene el valor de pista relacionado al malestar social? dando lugar a cuestionar a la luz de la época actual ¿qué consecuencias en la sociedad, donde esta pretensión de - todo saber - viene como imperativo desde la creencia saber – poder?, ¿se estaría en el auge social de la pretensión de saberlo todo en consecuencia, expuestos a todos los males?. Tomar el saber cómo un todo cerrado implica renegar de lo inconsciente, al menos es algo a pensar en las ciencias sociales o en las profesiones que devienen en prácticas de sí que tocan el malestar subjetivo.

En sus orígenes, el precepto del Oráculo de Delfos “conócete a ti mismo” se tomó como un signo que en su carácter de interpelación, en la relación del diálogo socrático invitaba a ser interpretado, desde una orientación del bien y la justicia. ¿Se trataría de pensar en diferentes modos/métodos/técnicas de un trabajo de sí, donde lo que cambiaría es el estatuto del objeto del conocimiento? Se pudiera añadir a este punto, que no solo lo que cambia es el estatuto del objeto de conocimiento en relación al psicoanálisis, sino también su orientación por los ideales. Desde las prácticas de sí que se sirven de este modelo, el objeto de conocimiento apunta al Yo, al alma como ente accesible desde lo racional, donde el objetivo final es un saber liberador que procura un estilo de vida basado en la orientación a la satisfacción plena, sin ataduras, pero se piensa que es una pretensión más del saber y la razón como alcance de poder, en este caso personal.

*Sobre la ética en psicoanálisis y sus implicaciones a la luz del bienestar y la salud:* Desde la hipótesis de tomar el psicoanálisis en sí mismo como una herramienta para interpretar la cultura como vía de tratamiento al malestar que ella misma produce, se plantea su vitalidad en espacios y encuentros que permitan un acercamiento a los cuestionamientos sobre el malestar. Si el conocimiento y las tecnologías son tomados como unos de los índices de progreso en la cultura, hacia su civilización... ¿Es posible apuntar a una intervención social y clínica que oriente la vida como habitar ético y estético de la existencia desde lo singular? ¿Qué tratamiento posible desde la ética del psicoanálisis del cuidado de sí?, se trata de ¿Vías de un hacer desde lo disciplinar frente a lo real?

La propuesta desde esta investigación apunta a concebir trata-mientos desde la ética del psicoanálisis, como experiencias que se circunscriben en un encuentro con lo real, el desajuste y el malestar, y un hacer en ese encuentro orientado por la escucha, la acogida y

el acto analítico. Tomando cada caso como único así como la intervención posible. Pero, ¿se pudiera plantear en lo que concierne a la intervención en instituciones no psicoanalíticas, una formación orientada al desarrollo humano desde la teoría de la cultura?. La hipótesis derivada de las experiencias de trabajo presentadas en esta investigación apuntaría a que es posible establecer conversación ahí donde hay encuentro y apertura al trabajo de reflexión ética, que se pueda orientar más allá de la técnica y soportar en caso tal el efecto de-formación para dar paso a la autorización del estilo y asumir haciéndose responsable de los efectos que su intervención puede producir.

Desde las corrientes científicas u orientadas por ideales universales ¿Sería acorde hablar de una relación de tensión y vacío entre teoría y práctica? Aunque pueda resultar un tema provocador, la distancia entre teoría y práctica es algo que con frecuencia se pone de relieve en las dinámicas sociales poniendo en tensión a los profesionales de los cuales se demanda un saber. El problema de solo apegarse a los modelos, al conocimiento propio de la disciplina, es que en su fracaso de producir el efecto ideal deseado, el profesional tome el asunto a título personal y padezca por dicho fracaso; más aún cuando el padecimiento no tiene lugar para ser identificado, ya que esto produce quejas reiterativas que ubican el fracaso en el otro, para sostener el valor propio; es decir, falla el otro que no puede responder, como aseveración no invita a pensar en qué pasa que este sujeto no responde. El conocimiento cumple la función de tapar el vacío, aquel que por lógica es necesario ubicar para poder situar lo posible dentro de lo imposible. Esto lleva a considerar la pertinencia de la insistencia del rol vital del psicoanálisis en la cultura y el tratamiento de la singularidad, como vía que da lugar al vacío, dando pie a establecer la relación de tensión en cuestión entre teoría y práctica.

En términos foucaultianos la relación saber – poder, deviene en un efecto de dominación sobre la persona, que al intentar responder a esta demanda puede hacerlo desde su estatuto de objeto de reconocimiento, pero ¿Cuál es la dominación en juego?... Al parecer al menos desde esta lectura, la relación saber – poder lo que pretende dominar por la vía del encauzamiento es esa instancia de objeto, dejando por fuera el efecto sujeto; aunque las tendencias actuales en pedagogía y lo que más concierne a esta investigación, las psicoterapias, abanderan el trabajo de lo singular, al su intervención estar orientada desde lineamientos universales, si acaso la flexibilidad se da a nivel de lo particular como tendencia reestablecedora, pero no inciden sobre el efecto sujeto. Sería conveniente seguir desarrollando estas ideas...

Ahora bien, queda en cuestión este asunto de la dimensión ética en juego, no se trata de hacer del psicoanálisis un modelo a seguir, pero ¿se trataría de asumir al momento de autorizarse en cualquier profesión esta dimensión ética?. Como se ha referido en la investigación, el encuentro con profesionales de la pedagogía y de la actividad física y la nutrición, entre otros, ha permitido apreciar cómo la posición subjetiva en una dimensión ética muy cercana al psicoanálisis, ha permitido el trabajo a partir de poder escuchar y dar posibilidad al sujeto a que participe del trabajo en cuestión, hacia una solución subjetiva que lo implique desde sus recursos y no solo desde la referencia al ideal.

Asumir una posición que dé lugar a esta ética implica consecuencias en la subjetividad, ya que para poder dar cuenta de este tipo de trabajo hay que hacerse responsable de los actos y las palabras para poder precisar los efectos ante otros, sería apostar a un trabajo del uno por uno en su dimensión contingente, pudiendo responder en el momento, sin la necesidad de un diagnóstico previo, pero si de una escucha previa, que oriente el poder afrontar cada encuentro y lo real en cada uno; esto llevaría a pensar en si



¿Es posible apuntar en una formación a la instancia del deseo?, ¿En qué debería fundamentarse dicha formación?... ¿es posible servirse de la técnica instrumentalizada desde un lugar que no reduzca el efecto sujeto?, ¿es posible en los ámbitos donde estas técnicas prevalecen promover la emergencia del sujeto? Quizá sea un momento pertinente para servirse de los significantes que ofrece el mercado en pro de la “gestión del cambio” y dar lugar al psicoanálisis a través del trabajo del psicoanalista inserto en lo social. La experiencia en departamentos de orientación en colegios, y el lugar para el encuentro y el trabajo del malestar, permitió que bajo el título de “desarrollo humano” se pudiera dar espacio a la palabra con serios efectos en la subjetividad y en el hacerse responsable de lo posible sosteniendo lo parcial y el límite del alcance de cada uno en su profesión. Se trataría de promover espacios que permitan acceder a la vida, a lo que es vital para cada uno, sin entrar en el imperativo de bienestar y salud, desde lo que se pudiera llamar una ética del cuidado de sí.

Las instituciones desde sus ideales se protegen, en su orientación de funcionamiento y productividad, se sostienen en estos ideales con la intención encubierta de vacunarla del malestar y el disfuncionamiento... ¿pero, es esto realmente posible?. Lo complejo de una intervención que realmente permita el cambio, desde los lineamientos hasta aquí desarrollados, se orientaría justamente en que el cambio es cuestión toca la relación con los ideales y que el cambio en juego remite a un trabajo de rectificación y elaboración que incluye los pilares institucionales, y no solo como se pretende hoy en día bajo la psicopolítica, como refiere Han, cambiar a las personas a través de formaciones orientadas a técnicas emocionales de control a favor de la productividad.

Desde la ética del psicoanálisis y el cuidado de sí, la orientación apuntaría como refiere Lacan a la instancia de sujeto como artesano de sus soportes, visto así ¿Es el arte en

este sentido, la herramienta, la brújula o la pista para hacer con la existencia?... Se sostiene la hipótesis de que el trabajo de sí para que pueda devenir en efecto poeta o autorizarse de sí mismo debe implicar esa vertiente oscura, esa de la que se reniega a través del control, pero que siempre está presente en lo fallido del alcance, al menos en lo que a ciencias sociales o humanas concierne. Desde estas premisas, lo fijo es que las circunstancias varían, y lo estable apuntaría a la capacidad desde la instancia de sujeto, en tanto artesanos de la existencia, de poder hacer frente a lo real con lo que hay, cercanos al mundo, en el momento que se presenta, en contraposición al hacer frente en el más allá de las técnicas de control como refiere Freud alejadas del mundo.

*Algunas precisiones y asunciones, y posibles líneas de trabajo para seguir desarrollando como un punto y seguido.*

1. Sobre el tema de los afectos, y su complejidad en el abordaje teórico, se sugiere dar continuidad indagando sobre la concepción de los afectos en Spinoza y la concepción lacaniana.
2. Así como la mitología en la vida del presente se evidencia en el verbo infinitivo del hablar, creer y filosofar... Se propone crear espacios para la palabra donde la conversación en conexión con otros discursos sea factible desde el saber cómo verbo infinitivo...
3. Si se asume la ciencia como un procedimiento de control que procura certezas, queda excluida de cualquier posibilidad de ilusión, que quizá para el campo de la medicina sea muy útil, pero es de carácter ético pensar en su aplicación para las ciencias humanas. Por lo cual se sugiere profundizar en el estatuto de la ilusión en

la cultura; ya que si el número, intensifica el aumento de la igualdad, no tiene acceso a lo único quedando ciego ante el acontecimiento. No lo estadísticamente probable, sino lo improbable, lo singular, el acontecimiento determinará la historia, el futuro humano.

4. Desde los planteamientos de Freud, satisfacciones como la alegría del artista en el acto de crear, de corporizar los productos de su fantasía, o como la que procura al investigador la solución de problemas y el conocimiento de la verdad, poseen una cualidad particular que, según pretendía algún día podrían ser caracterizadas metapsicológicamente. Sería de gran interés proseguir en la lectura desde la última enseñanza de Lacan, del papel de la poesía en psicoanálisis y del saber hacer desde el *sinthome*.
5. En función del cambio de la formación de la individualidad, donde se ha pasado de los mecanismos histórico – rituales a los mecanismos científico – disciplinarios, sustituyendo la individualidad del hombre memorable por la del hombre calculable, desde una tecnología del poder y otra anatomía política del cuerpo, se propone una acción de-formativa distinta a las tecnocráticas del siglo XXI, quizá orientada por la ética del psicoanálisis, quizá sustentada en la teoría de la cultura, apostando al trabajo de soluciones (léase el plural) que permitan hacer frente desde la insuficiencia a las dificultades que surgen, como formas de tratamiento del hombre y del mundo, en esa relación necesaria entre filosofía y psicoanálisis...
6. Continuar el trabajo de investigación sobre el síntoma en psicoanálisis y su estatuto de funcionamiento y las consecuencias de eliminarlo a cualquier precio.

7. Continuar el trabajo de investigación sobre el Yo y el objeto a en psicoanálisis para situar la distinción del cuidado de sí en los griegos, a propósito de las terapias actuales.
8. Considerar el *spycanalysis* en términos de Allouch, como ejercicio espiritual, en semejanza con el platonismo, implica asumirlo en potencia de tejer juntas la cuerda del cuidado de sí y la de la racionalidad; por lo cual resulta de interés proseguir en el estudio del Pase como dispositivo que genera un saber en psicoanálisis.
9. Se concibe el síntoma como un modo de cuidado de sí mismo, del propio ser, que aunque sea calamitoso, es una forma de cuidado; el análisis se presenta como una manera inédita de cuidar de sí que incluye en palabras de Allouch y en referencia a Freud, cierta veta que los pensadores antiguos habían dejado de lado. Esta idea resulta importante, ya que le da al psicoanálisis un estatuto de cuidado de sí mismo más allá de cierta connotación de sufrimiento y oscuridad que muchas veces se adjudica en entornos no psicoanalíticos.
10. Proseguir el estudio sobre el estatuto del cuidado de sí desde el psicoanálisis y los registros en juego. Lacan habla del “cuidado de la satisfacción de la necesidad” como función del principio de realidad que tiene que ver de manera episódica con la consciencia que está ligada a los elementos sensoriales en cuestión en la imagen primordial del narcisismo. Pensado de esta manera, ¿La acción del cuidado por esta vía tendría que responder aunque desde la conciencia al narcisismo?, ¿Se pudiera hablar de estatutos del cuidado de sí en psicoanálisis, en el orden de la necesidad, de la demanda y del deseo? Tomar estas preguntas como eje de trabajo.
11. En lo relativo al cuidado de sí, desde sus orígenes hasta la propuesta de Foucault se desarrolla en un plano simbólico; de este modo, la cultura del cuidado de sí

sostendría una relación del sujeto con el mundo desde ese marco de dominio y de gobierno. Desde la perspectiva lacaniana, es con ese mundo exterior la cosa con la que el hombre tiene que arreglárselas, esto es así desde que hay hombres que piensan e intentan una teoría del conocimiento como modo de arreglárselas; asumiendo como tentativa de arreglo la neurosis misma. Se toma como orientadora esta indicación en cuanto al tratamiento posible del malestar, bien sea en forma de angustia o de síntoma, donde el hacer espontáneo del sujeto sobre su malestar, en relación a su realidad, sirve de brújula del tratamiento posible de ese partenaire inhumano.

12. Se concibe el Conócete a ti mismo como forma embrionaria del desarrollo de la cultura del cuidado de sí, como modo que coincide con una forma general de todo progreso que se puede llamar interior. Así como se refirió que el aporte de Freud fue introducir una manera inédita del cuidado de sí, el aporte de Lacan a este respecto fue tomar como patrón de medida de la revisión de la ética, la relación de la acción con el deseo que la habita. Si en la época antigua el imperativo del oráculo era Conócete a ti mismo, se pudiera decir, que el oráculo del psicoanálisis en contraposición al ideal de felicidad, corresponde a la pregunta ¿Ha usted actuado en conformidad con el deseo que lo habita?
13. Aunque en cierto momento, Foucault mencione que se trata de una ética del deseo en el cuidado de sí, el deseo en juego obedecería a un carácter ideal desde las categorías éticas, apuntaría si cabe la precisión, a un deseo del Yo, desde la idea de ética del deseo del alma, como supeditada a seguir el modelo de una física donde, los mecanismos de control social juegan un papel determinante. Su apuesta implica la reflexión entre los juegos de poder con el mínimo posible de dominación.

14. Continuar el trabajo de lectura de la última enseñanza de Lacan, donde habla de la  
mostración como vía del enganche a la geometría del tejido con su carácter  
imposible, como solución en sí misma. Esto permite pensar en el trabajo por hacer  
más allá de la sesión y en el dar cuenta del mismo.

## Referencias bibliográficas

Airchhorn, A; (2006). *Juventud desamparada*. España: Editorial Gedisa.

Algueró, M; (2016). Sobre Bimba Bosé y el cáncer, ¿realmente hay que luchar? [Mensaje en un Blog] Oncologiaintegrativa.org. [Blog]. Recuperado de: <http://oncologiaintegrativa.org/web/bimba-bose-cancer-realmente-luchar2/>

Allouch, J; (2007). *El psicoanálisis ¿Es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*. Buenos Aires, Argentina: Carybe – Editare

Álvarez, I; (Coord). Atencio, A (Colb); Chacín, A (Colb); Iriarte, L (Colb); León, A (Colb); Montero, D (Colb); Zurga, J (Colb) (2004). Institución. Estructura susceptible de intervención. Trabajo presentado en el 2do Encuentro Americano de Psicoanálisis. La variedad de la práctica. Del tipo clínico al caso único. Eje temático: IV- Cuando el psicoanálisis no responde a lo que le es históricamente típico: los nuevos Centros de Atención Psicoanalítica. Belo Horizonte, Brasil.

Amazon (2016). *Textos de Autoayuda*. [Figura 1-3]. Recuperado: <https://www.amazon.es/Gente-t%C3%B3xica-Bernardo-Stamateas/dp/8466650628>

Aromí, A; (2007). Intervención foro LNA. [Mensaje en un Blog]. AMP Blog. Blog de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. [Blog]. Recuperado de: <http://ampblog2006.blogspot.com.es/2007/11/arom-intervencion-foro-lna.html>

Assoun, P – L; (2001). *Introducción a la epistemología freudiana*. México: Siglo XXI

Assoun, P-L; (2005). *Fundamentos del psicoanálisis*. Tomo I. Buenos Aires, Argentina: Prometeo libros.

Atlas de Histología Animal y Vegetal. La Vacuola. [Figura 7]. Recuperado de: <https://mmegias.webs.uvigo.es/5-celulas/5-vacuolas.php>

Atencio, A. (2006). *Mecanismos de control en la interacción pedagógica desde la perspectiva de docentes y alumnos de tercera etapa de educación básica* (Trabajo especial de grado para optar al título Mg. Sc. En Psicología educacional. Mención publicación.) Universidad Rafael Urdaneta. Maracaibo, Venezuela. Recuperado de: <http://200.35.84.131/portal/bases/marc/texto/9218-06-00166.pdf>

Atencio, A. (2008). Tratamiento en la institución educativa desde la ética del psicoanálisis. Trabajo presentado en las V Jornadas de la NEL El Reverso de la vida contemporánea. Clínica y Política del psicoanálisis. Eje 4.- El malestar contemporáneo y el discurso analítico. Lima, Perú.

Atencio, A. (2012). Malestar en la cultura y vías de tratamiento desde la ética del psicoanálisis: Una aproximación al hacer en instituciones educativas. (Trabajo de fin de Master en Psicoanálisis y teoría de la cultura). Universidad Complutense de Madrid. España.

Atencio, González y Hernández (1 de agosto de 2007). Tratamiento de la angustia. [Mensaje en un Blog]. AMP Blog. Blog de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. [Blog]. Recuperado de: [http://ampblog2006.blogspot.com.es/2007/07/nueva-escuela-lacaniana-sede-maracaibo\\_31.html](http://ampblog2006.blogspot.com.es/2007/07/nueva-escuela-lacaniana-sede-maracaibo_31.html)

Bassols, M. (2007). *Finales de análisis*. Caracas, Venezuela: Editorial Pomaire.

Bellido, J. (s.f). ¿Coaching o terapia? [Mensaje en un Blog]. Coaching Espiritual.com [Blog]. Recuperado de: <https://coachingparavivir.wordpress.com/que-es-el-coaching/que-es-el-coaching-espiritual/%C2%BFcoaching-o-terapia/>

Berdullas, S., Castilla, C. (2015) Retos para las intervenciones psicológicas en salud mental. En *Infocop*, No. 75, pp. 14 – p. 15.

Berenguer, E. (2008). Seminario de Intercambio “La Utilidad Pública del Psicoanálisis”. Caracas, Venezuela.



Brousse, M – H; (2000). *Los 4 discursos y el Otro de la modernidad*. Cali, Colombia: Editor Letra.

Brousse, M – H; (2007). *¿Amar al padre o al sinthome?* Buenos Aires, Argentina: Serie Tri grama ediciones

Brousse, M – H; (2014). *Cuerpos lacanianos*. España: Edita Universidad de Granada.

Situación actual del TDAH en España. Fundación CADAH. Recuperado de: <http://www.hablamosdeltdah.com/portal/menu/menu.html?account=hablamos-del-tdah>.

Caplan, M. (2016). La psicología y la espiritualidad se complementan. [Mensaje en un Blog]. *Crece Joven* [Blog]. Recuperado de: [http://crecejoven.com/espiritualidad--mariana\\_caplan](http://crecejoven.com/espiritualidad--mariana_caplan)

Coaching. (s.f). *Wikipedia*. Recuperado el 7 de febrero de 2017 de: <https://es.wikipedia.org/wiki/Coaching>

Diges, J. (2015). Las cifras de la depresión. [Mensaje en un Blog]. *EFE Salud*. [Blog]. Recuperado de: <http://www.efesalud.com/noticias/las-cifras-de-la-depresion/>

Efe (19, septiembre de 2012). Una de cada cuatro bajas laborales en España está relacionada con el Estrés. *El Mundo*. Recuperado de: <http://www.elmundo.es/elmundosalud/2012/09/19/neurociencia/1348056989.html>

El Español (2016). *Eurostat saca los colores a España con los datos del paro*. [Figura 1]. Recuperado: [http://www.elespanol.com/economia/macroeconomia/20160904/152985137\\_0.html](http://www.elespanol.com/economia/macroeconomia/20160904/152985137_0.html)

Las cifras del TDAH: ¿Cuántos niños sufren este trastorno en España? (2015). *Etapas Infantil*. Recuperado de: <https://www.etapainfantil.com/cifras-tdah-cuantos-ninos-espana>

Fernández Blanco, M; (2009). *El lenguaje del Yo en la modernidad*. España: Edita Universidad de Granada.

Fernández – Ríos, L; Vilariño, M. (2016). Mitos de la psicología positiva: Maniobras engañosas y pseudociencia. *Papeles del Psicólogo*. Vol. 37 (2), pp. 134 – 142.

Fierro, A. (2000). El cuidado de sí mismo y la personalidad sana. *Revista Asociación Española de Neuropsiquiatría*. Vol. XX, No. 76, pp. 35 – 47. Recuperado de: <http://scielo.isciii.es/pdf/neuropsiq/n76/n76a03.pdf>

Foucault, M. (2002). *Hermenéutica del sujeto*. La Plata, Argentina: Editorial Altamira.

Foucault, M. (2004). *Vigilar y castigar*. Nacimiento de la prisión. Argentina: Siglo veintiuno editores.

Foucault, M. (2010). *Historia de la sexualidad 3 La inquietud de sí*. España: Siglo XXI editores.

Freud, S. (2007). Obras completas. Tomo XIII. *Tótem y Tabú y otras obras. (1913 – 1914)*. Argentina: Amorrortu editores.

Freud, S; (2009). Obras completas. Tomo XXI. *El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras. (1927 – 1931)*. Argentina: Amorrortu editores.

Freud, S. (2010). Obras completas. Tomo XIV. *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajo sobre metapsicología y otras obras. (1914 – 1916)*. Argentina: Amorrortu editores.

García Gual, C. (2011). *Introducción a la mitología griega*. España: Alianza editorial.

Gómez, J. A. (2014). La depresión, esa gran desconocida. *El Mundo*. Recuperado de: <http://www.elmundo.es/salud/2014/08/07/53e37f8e22601d37168b4583.html>

Goodson, I., y Dowbiggin, I., (2001). Cuerpos dóciles. Aspectos comunes de la historia de la psiquiatría y de la enseñanza. En: Ball, S. J. (Comp). *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*. S. L. España: Ediciones Morata.

Google (2016). Pantalla Búsqueda de Coaching en Google. [Figura 6] Recuperado: <http://www.google.es/search?q=coaching&hl=es&gbv=2&oq>

Han, B-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona. España: Herder.

Han, B-C. (2014). *Psicopolítica*. Barcelona. España: Herder.

Heidegger, M. (1996). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza. Recuperado de: [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/epoca\\_de\\_la\\_imagen.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/epoca_de_la_imagen.htm)

Heriliam (5 de febrero de 2012). Sobre el cuidado de sí. [Mensaje en un Blog]. *Ideas Filosóficas* [Blog]. Recuperado de: <http://ideas-filosoficas.over-blog.es/article-sobre-el-cuidado-de-si-98671396.html>

Hessen, J. (1989). *Teoría del conocimiento*. Caracas, Venezuela: Editorial Panapo.

Infocop Online (2013). Los psiquiatras se suman a la abolición del DSM y el CIE y apoyan el modelo de rehabilitación en salud mental. España: Consejo General de la Psicología en España. Recuperado el 1 de agosto de 2016 en: [http://www.infocop.es/view\\_article.asp?id=4586](http://www.infocop.es/view_article.asp?id=4586)

Lacan, J. Clase del 15. 02. 1967 (inédita). La lógica del fantasma. *Seminario 14*. Recuperado de: <http://www.psicoanalisis.org/lacan/sxiv-10.htm>

Lacan, J. Clase del 14. 12. 1976 (inédita). Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se ampara en la morra. *Seminario 24*. Recuperado de: <http://www.psicoanalisis.org/lacan/24/2.htm>

Lacan, J. Clase del 26. 02. 1977 (inédita). Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se ampara en la morra. *Seminario 24*. Recuperado de: <http://www.psicoanalisis.org/lacan/24/8.htm>

Lacan, J. Clase del 15. 03. 1977 (inédita). Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se ampara en la morra. *Seminario 24*. Recuperado de: <http://www.psicoanalisis.org/lacan/24/10.htm>

Lacan, J. Clase del 10. 05. 1977 (inédita). Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se ampara en la morra. *Seminario 24*. Recuperado de: <http://www.psicoanalisis.org/lacan/24/12.htm>

Lacan, J. (2000). *Las Psicosis*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.

Lacan, J. (2003). *La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.

Lacan, J. (2004). *El Yo en la Teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.

Lacan, J. (2005). *El triunfo de la religión*. Precedido de Discurso a los católicos. Argentina: Editorial Paidós.

Lacan, J; (2008). *De un Otro al otro*. Argentina: Editorial Paidós.

Lacan, J; (2010a). *El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.

Lacan, J; (2010b). *La angustia*. Buenos Aires, Argentina. Editorial Paidós

Lacan, J; (2012). *Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.

Lacan, J. (2013). *Escritos I*. España: Siglo veintiuno editores.

Lantigua, I., Yanke, R. (2016). La tiranía del bienestar. *El Mundo*. Recuperado de: <http://www.elmundo.es/sociedad/2016/07/04/577a2a0722601dbf248b4663.html>

Laurent, E; (2011). La ilusión del cientificismo, la angustia de los sabios. En *Consecuencias. Revista Digital de Psicoanálisis, Arte y Pensamiento*. Recuperado de: <http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/009/template.php?file=arts/Alcances/La-ilusion-del-cientificismo-la-angustia-de-los-sabios.html>

Laurent, E. (2012) *"El efecto crisis produce una incertidumbre masiva"*. Entrevista realizada por Pablo E. Chacón, en Buenos Aires. Recuperado de:

<http://www.centrolacaniano.cl/blog/el-efecto-crisis-produce-una-incertidumbre-masiva-entrevista-a-e-laurent-por-pablo-e-chacon/>

Lévi-Strauss, C. (1986) *Mito y Significado*, Buenos Aires: Alianza Editorial.

López – Rodríguez, J; (2014). El 40% de los españoles padece ansiedad o depresión. *La nueva España*. Recuperado de: <http://www.lne.es/vida-y-estilo/salud/2014/04/23/40-espanoles-padece-ansiedad-o/1575210.html>

DSM-5 Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales de la Asociación Americana de Psiquiatría -American Psychiatric Association, APA.

Marinas, J. M; (2001). *La fábula del bazar*. España: Antonio Machado libros.

Marinas, J. M; (2012). *La ciudad y la esfinge. Contexto ético del psicoanálisis*. España: Editorial síntesis.

Marinas, J. M; (2014). *Ética de lo inconsciente. Sobre comunidad y psicoanálisis*. España: Biblioteca Nueva.

Martín, N. (2012). La crisis es una bendición para el yoga. *El País Moda*. Recuperado de: <http://smoda.elpais.com/belleza/la-crisis-es-una-bendicion-para-el-yoga/>

Medina, B. (2009). Cuidado de sí, una visión ontológica. *Revista Fermentario*, No. 3. Recuperado de: <http://www.fermentario.fhuce.edu.uy/index.php/fermentario/article/view/18>

Miller, J-A; (1998). *El hueso de un análisis*. Buenos Aires, Argentina: Tres Haches.

Miller, J-A; (2001). *La erótica del tiempo y otros textos*. Buenos Aires, Argentina: Tres Haches.

Miller, J-A; (2013a). Entrevista a J. A. Miller: Lacan, Profesor de deseo. Recuperado de: <http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/014/template.php?file=arts/Alcances/Lacan-profesor-de-deseo.html>

Miller, J-A; (2013b). El lugar y el lazo. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.

Molina, A. (20 de junio de 2015). Reflexión sobre el imperio de las imágenes. [Archivo de video]. Recuperado de: <http://marioelkin.com/blog-reflexion-de-andres-molina-sobre-el-imperio-de-las-imagenes/>

Monribot, P; (2006). *El trabajo del síntoma*. Serie De a Dos. No. 1. Lima, Perú: Nueva Escuela Lacaniana, NEL

Monribot, P. (julio, 2017). Seminario Internacional El Tratamiento de la angustia, Maracaibo, Venezuela.

Montón, O. (marzo, 2008). ¿Es posible educar? Biblioteca del Campo Freudiano de Madrid. Ciclo “Formas actuales del malestar”. En: *La Brújula – Semanario de la Comunidad Madrileña de la ELP* – N° 110

Muñoz, N; (2009). Reflexiones sobre el cuidado de sí como categoría de análisis en salud. *Salud colectiva*. 5, (3). Recuperado de: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1851-82652009000300007](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-82652009000300007)

Oblitas, L; (2008). Psicología de la salud: Una ciencia del bienestar y la felicidad. Av. *PSICOL*. 16 (1). Recuperado de: <http://www.unife.edu.pe/pub/revpsicologia/psicologiasalud.pdf>

Peirone, F. (2016). El psicoanálisis en la era de la hiperconectividad. *Página/12*. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-312734-2016-10-27.html>

Pennac, D. (2011). Mal de escuela. Barcelona, España: Debolsillo.

Perez, V. (2017). La llamada “enfermedad de la prisa” o el placer de estar ocupado. *Hipertextual*. Recuperado de: <https://hipertextual.com/2017/01/enfermedad-de-la-prisa>

Platón (1871). *El primer Alcibíades o de la naturaleza humana*. Tomo primero. Madrid. España: Medina y Navarro editores

Popper, K. (1953). La ciencia: Conjeturas y refutaciones. Recuperado de: [http://213.0.8.18/portal/educantabria/contenidoseducativosdigitales/bachillerato/citexfi/cite\\_x/cit/Popper/poppertexto.pdf](http://213.0.8.18/portal/educantabria/contenidoseducativosdigitales/bachillerato/citexfi/cite_x/cit/Popper/poppertexto.pdf)

Portalatín, B; (2015). Radiografía de la depresión en España. *El Mundo*. Recuperado de: <http://www.elmundo.es/salud/2015/02/17/54e34b4ce2704ea6698b457b.html>

Qué es el coaching. (s.f). En *Todo sobre el coaching*. Recuperado el 7 de febrero de 2017 de: <http://www.todo-sobre-coaching.com/sobre-coaching.html#anchor-historia>

Ramírez, P. (2015). La prisa como estilo de vida. *El País Semanal*. Recuperado de: [http://elpais.com/elpais/2015/05/14/eps/1431612138\\_703847.html](http://elpais.com/elpais/2015/05/14/eps/1431612138_703847.html)

Randstad (2015). El 59% de los trabajadores en España sufre algún tipo de estrés en el trabajo. *20minutos*. Recuperado de: <http://www.20minutos.es/noticia/2499561/0/59-trabajadores-espana/sufre-algun-tipo/estres-trabajo/>

Ricoeur, P. (1970). Freud: una interpretación de la cultura. México: Siglo veintiuno editores.

Sánchez, C. (2008). Un planeta en miniatura. Recuperado de: [http://elpais.com/diario/2008/09/06/babelia/1220657953\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2008/09/06/babelia/1220657953_850215.html)

S. E. (2015). El estrés laboral se dispara con la crisis. *ABC Economía*. Recuperado de: <http://www.abc.es/economia/20150313/abci-estres-trabajadores-crisis-201503121805.html>

El cáncer en España 2016 (2016). *Sociedad Española de Oncología Médica SEOM*. Recuperado de: <http://www.seom.org/en/prensa/el-cancer-en-espanyacom/105460-el-cancer-en-espana-2016?start=1#content>

Setién, M. (2016). Que un niño no se sepa aburrir suele ser un síntoma de que esta sobreestimulado. *ABC Familia – Educación*. Recuperado de: [http://www.abc.es/familia/educacion/abci-nino-no-sepa-aburrir-suele-sintoma-esta-sobreestimulado-201611021714\\_noticia.html](http://www.abc.es/familia/educacion/abci-nino-no-sepa-aburrir-suele-sintoma-esta-sobreestimulado-201611021714_noticia.html)

Servan – Schreiber, D. (2014). Anti Cáncer. Una nueva forma de vida. *RBA Revistas*. España.

Spinoza, B. (2011). *Ética*. España: Alianza editorial

Stegmann, J. G. (2016). Cómo vivir junto a una persona tóxica... sin que te afecte. *ABC Sociedad*. Recuperado de: [http://www.abc.es/sociedad/abci-como-vivir-junto-persona-toxicasin-afecte-201604062302\\_noticia.html](http://www.abc.es/sociedad/abci-como-vivir-junto-persona-toxicasin-afecte-201604062302_noticia.html)

Datos y cifras sobre el estrés y los riesgos psicosociales (2014). *Trabajos saludables*. Recuperado de: <http://hw2014.healthy-workplaces.eu/es/stress-and-psychosocial-risks/facts-and-figures>

Tizio, H. (2008). Coordinadora. Reinventar el vínculo educativo: aportaciones de la pedagogía social y del psicoanálisis. España: Editorial Gedisa

Tizio, H. (2015). La función del síntoma. España: Edita Universidad de Granada

Ubieto, J. (2014). TDA/H: Hablar con el cuerpo. Barcelona, España: Editorial UOC.

Wikipedia (2016). Poster de Keep Calm. [Figura 5] Recuperado: <http://www.posterposter.org/keep-calm-and-posters/>